Der Brief an die Römer

auf dem Grunde

des

Alten Testamentes

ausgelegt

von

Dr. F. W. C. Umbreit,

Großherzoglich Badischem Geheimen Kirchenrathe und ordentlichem Professor der Theologie in Heidelberg, Ritter des Zähringer Löwenordens und des Ernestinischen Hausordens.

Wer diese Epistel wohl im Herzen hat, der hat des Alten Testamentes Licht und Kraft bei sich.

Luther.

Umbreit Römerbrief

Gotha,

Verlag von Friedrich Andreas Perthes.

1856.

Vorrede.

Es drängte mich schon vor längerer Zeit, den Brief an die Römer vorzugsweise mit alttestamentlichem Auge zu lesen, und aus dieser liebevoll gehegten, aber dennoch mehrfach unterbrochenen Beschäftigung ist die vor zwei Jahren veröffentlichte Einzelschrift „die Sünde" hervorgegangen. Da dieselbe von den verschiedensten Seiten eine für mich sehr beruhigende, ja, ermunternde Aufnahme gefunden, wobei ich besonders der eingehenden Kritik des Hrn. Dr. Nägelsbach dankbarst gedenke, so biete ich nun die vollständige Auslegung des schwersten Apostolischen Sendschreibens in gegenwärtiger Art und Weise zunächst gleichgesinnten Freunden, und sodann der weiteren theologischen Genossenschaft vertrauensvoll dar. Man wird es ebensowohl angemessen finden, daß ich, auf meinen Zweck allein mich beschränkend, Alles hinweggelassen, was sonst zur Kritik, Auslegung und Erklärung gehört, als daß ich dasjenige, was ich in dem vorausgegangenen „Bruch-

stück", welches aber das „Hauptstück" zum Verständniß des Briefes, bereits mit größter Ausführlichkeit abgehandelt, hier nur kurz berührt und dabei stets auf jene Schrift verwiesen habe. Dafür ist Anderem, was noch der Theologie des Alten Testamentes anheimfällt, ein desto weiterer Raum gegönnt worden, wie denn überhaupt wohl kein einziger Lehrsatz derselben, obschon bisweilen nur in einer gedrängten Anmerkung besprochen, an gehöriger Stelle ganz unerörtert geblieben. So ist der erste Theil des Buches, die eigentliche Auslegung, nur um des zweiten willen, der die alttestamentlichen Anmerkungen und Erläuterungen enthält, vorhanden; indessen scheint mir doch jener, soweit mir über die eigene Arbeit ein Urtheil zusteht, auch an sich nicht ohne Werth zu seyn, insofern ich besondere Aufmerksamkeit auf die scharfe Erfassung des Zusammenhanges und die genaue Entwickelung der Gedankenbewegung gewendet. Was aber namentlich den zweiten Theil betrifft, so habe ich aus der reichen Fülle des Alten Testamentes eine starke Zahl seiner bedeutendsten Aussprüche für meine Aufgabe verarbeitet, und dazu wieder einmal den ganzen unerschöpflichen Schatz von Anfang bis zu Ende durchforscht.

Ich habe in dem Kreise geneigter Leser vorzüglich diejenigen unter den Auslegern des Neuen Testaments im Auge gehabt, welchen es nicht vergönnt gewesen, dem

Alten Testamente ein selbstständiges Studium zu widmen. Vor allem sollte das Buch meinem nun seligen Freunde Lücke gehören, und ich hatte bereits, als er noch, trotz langjähriger körperlicher Leiden, durch die Frische seines Geistes uns hier erquickte, eine Weihe an ihn gerichtet, aus der ich jetzt nur die folgenden Worte ihm nachzurufen für sich geziemend erachte:

„Darf ich mich doch in der Auslegung des Neuen Testaments Deinen Zuhörer und Schüler nennen, da ich, als Du zum ersten Male die Enträthselung „der Sphinx auf der Ausgangshöhe der heiligen Schrift", wie Du die Apokalypse bezeichnest, in Göttingen versuchtest, zu Deinen Füßen saß, und wüßte ich ja auf dem Gebiete, das Du Dir zur lebendigen Bezeugung Deines Johanneischen Geistes und Deiner gesunden deutschen Theologie vorzugsweise erkoren, Keinen zu nennen, zu dem ich mich in aufrichtiger Liebe mehr hingezogen fühlte! — Unsere Wege schieden sich zwar von einander: Du folgtest in Freiheit und Selbstständigkeit dem Geiste Schleiermachers, und widmetest Deine Kraft und Erkenntniß besonders der Exegese des Neuen Testaments; ich ward durch Eichhorn zu Herder und Hammer geführt, und machte die orientalisch-theologische, sowie später die theologisch-orientalische Erklärung des Alten Testaments zu meiner vorzüglichsten wissenschaftlichen Lebensaufgabe. Aber ungeachtet dieser

äußerlichen Trennung flossen unsere Bestrebungen aus einem gemeinsamen Grunde, und wer sich Deiner begeisterten Worte über die Zusammengehörigkeit von Herder und Schleiermacher in dem „Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte" erinnert, wird es verständlich finden, daß in der Folge unsere Namen mit denen verwandter Freunde auf dem Titelblatte der „theologischen Studien und Kritiken" vereinigt erscheinen."

Heidelberg, den 30. Junius 1855.

F. W. C. Umbreit.

Auslegung.

Erstes Kapitel.

Der Apostel beginnt mit einem der Ausführlichkeit seines Briefes angemessenen Gruße (V. 1—7), in welchem er die eigenthümlich-hohe Bedeutung Jesu Christi, seines Herrn, und des von ihm empfangenen Berufes mit inhaltsvollen Worten zusammendrängt. Paulus[1]) nennt sich einen „*δοῦλος*[2]) *Ἰησοῦ Χριστοῦ*[3])" (Phil. 1,1), und bezeichnet sich damit als einen Solchen, der sich ganz dem Willen Jesu Christi hingiebt, so daß dieser sein eigener wird, und er von sich sagen kann: „nicht Ich lebe, sondern Christus in mir" (Gal. 1,20). Ein *κλητὸς ἀπόστολος* ist er insofern, als er sich nicht eigenmächtig zum Apostelamt gedrängt hat, sondern nach freier Bestimmung des Herrn dazu auserwählt worden.[4]) Immer geht Paulus darauf aus, die Würde seines Berufes im Anfange seiner Briefe geltend zu machen, weil man ihn nicht zu den unmittelbaren Schülern Jesu rechnen möchte. Aber er hatte den Auferstandenen außer sich und in sich erkannt, und war von ihm selbst zum Gesandten geweiht worden (vgl. Apostelgesch. 26,17 m. Gal. 15 u. 16). Er bezeichnet sich noch besonders als Einen, der *ἀφωρισμένος*[5]) *εἰς εὐαγγέλιον*[6]) *θεοῦ*. Das Evangelium ist insofern ein Evangelium Gottes d. i. von Gott, als er es durch seine Propheten in den heiligen Schriften hat vorausverkündigen lassen[7]): denn der Prophet ist vorzugsweise ein Mann Gottes; deshalb, weil der Geist Gottes in ihm, ist er Prophet. — Aber das Evangelium Gottes bezieht sich

auf seinen Sohn. Die Construction und Interpunction des *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* läßt sich auf doppelte Weise fassen; entweder wird es zu *εὐαγγέλιον*, oder zu *προεπηγγείλατο* u. s. w. gezogen. Im Allgemeinen bleibt der Sinn nach jeder Abtheilung derselbe; indessen, wenn wir V. 9 beachten, so verdient die erstere Verbindung den Vorzug; überhaupt tritt der Gedanke dann schärfer hervor, worauf das Evangelium sich beziehe. Man streitet, in welchem Sinne hier „Sohn Gottes" [8]) zu nehmen sey, ob als Bezeichnung des Messias, oder der göttlichen Natur Christi? — V. 4 will der Apostel den gebrauchten Ausdruck ohne Zweifel näher erläutern: der geworden aus dem Samen Davids dem Fleische nach [9]), abgesondert aber als Sohn Gottes durch die Macht [10]) nach dem Geiste der Heiligung [11]), seit der Auferstehung von den Todten [12]). Er unterscheidet offenbar die Leiblichkeit und Geistigkeit der Person Jesu; der ersteren nach ist er ein Sohn des Davidischen Geschlechts, der anderen nach aber ein Sohn Gottes. Wie *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* sich entgegensteht, so auch *ἐκ σπέρματος* und *ἐν δυνάμει*; nach der natürlichen Abstammung war er ein Sprosse Davids, aber durch die Allmacht war er Sohn Gottes. Darin liegt, daß Christus durch einen besonderen Act des allmächtigen göttlichen Willens, der über die natürliche Erzeugung und Geburt hinausliegt, eine wahrhaft göttliche Natur empfangen. Der Apostel vergißt nicht zuletzt noch den Sohn Gottes mit seinem vollen messianischen Namen „Jesum Christum" und „unsern Herrn" zu nennen. [13]) Eben weil er sein Herr, hat er auch nur (V. 5) durch ihn die Gnade und Apostelschaft erhalten. Dieß letztere ist nicht bloß soviel, als gnädige Apostelschaft, sondern mit Bestimmtheit trennt er beides; die Gnade [14]) ist der Grund, und die Apostelschaft [15]) die Folge dieses Grundes; die göttliche Gnade hat ihn geweiht, und durch diese Weihe ist er Apostel. In dem *δι' οὗ*

„durch welchen" liegt nicht bloß „durch seine Vermittelung," sondern auch „durch seine unmittelbare Beauftragung," deren sich Paulus nach seinem innersten Berufe zu rühmen hatte, Apostel zu seyn „zu dem Gehorsam des Glaubens unter allen Völkern, um seines Namens willen" d. i. daß durch ihn als Heidenapostel die Völker zum Gehorsam für den Glauben[16]) gebracht würden, und so der Name[17]) Christi unter ihnen gepredigt und verherrlicht werde. Mit *ἐν οἷς* (V. 6) wendet sich nun die Rede geschickt zu denen, welchen unser Brief zunächst bestimmt ist. Wie sich P. selbst *„κλητὸς"* genannt, so werden auch seine Leser als *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, als Berufene von und zu Jesus Christus ausgezeichnet. In V. 7, der sich als Schluß der ganzen Periode nach den verschiedenen Zwischensätzen unmittelbar an V. 1 anknüpft, nennt er sie nochmals *κλητοὶ*, steigert aber in den *ἀγαπητοῖς θεοῦ*[18]) und in den den *κλητοῖς* beigesellten *ἁγίοις*[19]) den Ausdruck des Vertrauens und der Liebe zu ihnen noch höher und fügt seinen gewöhnlichen Segenswunsch hinzu.[20]) — V. 8—16 enthält den Eingang zur Entwicklung des Themas. Er bezeugt den Römern seine theilnehmende Liebe und spricht dabei das reinste Bewußtseyn der hohen Würde seines Berufes im Dienste des Evangeliums aus. Das erste Wort (V. 8), ehe er zur Belehrung und Ermahnung der Römer übergeht, ist der Dank, den er gegen Gott hegt, welchen er kraft der innigen Gemeinschaft mit ihm „seinen" nennt, und zu dem er als Christ sich nur durch Jesus Christus erhebt, der Grund und Wesen seines neuen Lebens ist (Gal. 2, 20), — der Dank wegen Aller dafür, daß ihr Glaube in der ganzen Welt verkündet werde. Denn er kann (V. 9) in der höchsten Wahrhaftigkeit betheuern, daß Gott sein Zeuge ist, dem er dient, aber nicht in einem äußeren Dienste, sondern innerlich in seinem Geiste, und nicht in den Einrichtungen des Gesetzes, im Heiligthume

1*

seines Knechtes Moses, sondern im und am Evangelium seines Sohnes (V. 2)[21]), wie er unausgesetzt ihrer bei Gott Erwähnung thue, beständig auf dem Grunde seiner Gebete flehend (V. 10), daß er doch einmal glücklich durch den Willen Gottes geführt werde[22]), zu ihnen zu kommen. Denn er sehnt sich sehr[23]) (V. 11), sie zu sehen, aber es ist keine leere Sehnsucht, von der er getrieben wird, sondern das eifrige Verlangen, daß er ihnen irgend eine geistige Gnadengabe zu ihrer Befestigung im Glauben mittheilen könne, das heißt ihm aber (V. 12) in der bescheidenen Demuth des christlichen Lehrers, sich mit zu ermuntern unter ihnen durch den gegenseitigen Austausch des lebendigen Glaubens, des ihrigen und des seinigen. Wie ernst es ihm aber damit gewesen, giebt er (V. 13) dadurch zu erkennen, daß er ihnen, seinen Brüdern nicht vorenthalten will, wie er oft den Vorsatz gefaßt, zu ihnen zu kommen, und nur bisher immer verhindert worden, um auch bei ihnen, wie bei den übrigen Völkern irgend eine Frucht[24]) seines Wirkens aufweisen zu können. Griechen und Barbaren (V. 14), Weisen und Unverständigen wisse er sich ja als ihr Schuldner verpflichtet, das ihnen zu geben, was er durch Gnade von seinem Herrn empfangen, und so sey er, soviel an ihm liege (V. 15), durch sein Gemüth gedrungen, auch unter ihnen in Rom das Evangelium zu verkünden. Indem er nun als treuer Diener seines Herrn nachdrucksvoll hinzusetzt (V. 16): „denn ich schäme mich des Evangeliums nicht," denkt er daran, wie auch in Rom, der Weltstadt menschlicher Weisheit, das Wort vom Kreuze als Thorheit (μωρία) gelten mußte (1. Cor. 1, 18.) Im Folgenden (V. 16 u. 17) giebt er den Grund an, warum er sich des Evangeliums nicht zu schämen habe: „denn es ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit für jeden, der glaubt." Mit diesen inhaltsvollen Worten beschreibt er das eigenthümlichste Wesen des Evangeliums und seinen Vorzug vor aller

Weisheit der Welt; er nennt das Evangelium eine Kraft und stellt dasselbe in dieser Bezeichnung der theoretischen Lehre der Schule entgegen. Eine Kraft ist das, was eine Wirkung äußert und in dieser erfahren wird; sie ist etwas unmittelbar Gewisses. Diese besondere Kraft des Evangeliums ist aber eine von Gott stammende (*δύναμις θεοῦ* wie 1. Cor. 1, 18. 4, 19. 20 u. s. w.), also nicht aus der Welt, die, wie P. weiter zeigt, verderbt ist [25]). Die Wirkung nun, welche diese Kraft Gottes im Bewußtseyn und im ganzen inneren Lebensgefühl des Menschen spüren läßt, ist die *σωτηρία*; durch das *εἰς σωτηρίαν* bezeichnet P. die Richtung, die diese Kraft zu einer Aeußerung hin nimmt, und so gehört die *σωτηρία* zu den obersten und wichtigsten Stammbegriffen des christlichen Lehrgehalts [26]). Gleich im Folgenden 18. V. spricht P. als Erfahrungssatz aus, daß der Zorn Gottes sich über die ganze Menschheit offenbare, d. h. daß die von dem heiligen Gott abgefallne Menschheit des Wohlgefallens desselben gänzlich ermangele. Daher ist die *σωτηρία* das Gegentheil von dem Zustande, in welchem sich der Mensch vor der Aufnahme des Evangeliums befindet; sie ist also Friede (*εἰρήνη*), wahres, ungetrübtes, ewiges Leben (*ζωή*). In dem *παντὶ τῷ πιστεύοντι*, giebt P. die unerläßliche Bedingung an, wie diese Kraft Gottes zur Seligkeit zu gewinnen sey: derjenige, welcher sie erleben will, muß glauben. Da nun das Evangelium eine Kraft Gottes ist, so kann die *πίστις* nichts anderes seyn, als das Vermögen, durch welches der Mensch diese Kraft in sich aufnimmt, und so ist der Glaube diese vertrauensvolle, unbedingte und unbeschränkte Hingebung an Jesum Christum, wie derselbe in Leben, Tod und Auferstehung sich kund gegeben. Mit Vorbedacht bezeichnet er hier noch das Wesen des *πιστεύειν* in seiner höchsten Allgemeinheit. Ohne Glauben ist es überhaupt dem Menschen nicht möglich, etwas als wahr und

bestimmend in sich aufzunehmen, giebt es kein Mittel der Aneignung von irgend Etwas ihm von Außen Gebotenem. In genauer Beziehung aber auf das Evangelium, nicht als eine Lehre zunächst, sondern als eine Kraft, erscheint die *πίστις* nicht sowohl als eine Thätigkeit des Verstandes, sondern vielmehr als eine Oeffnung des ganzen Gemüths für etwas auf ihn Eindringendes und sich seiner Bemächtigendes; daher gehört zum Glauben allererst Demuth, ein Verzichtleisten auf eigene Kraft und Weisheit, ein unbefangener, kindlicher Sinn. Bemerkenswerth ist der Zusatz *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι.* Hier ist das *πρῶτον* von jeher aufgefallen, so daß man es sogar im Texte beanstandet hat. Entweder bezieht man es auf die Zeit, oder auf die geistige Bevorzugung; der Sinn wäre dann entweder: die Juden nehmen diese Kraft des Evangeliums zuerst auf, weil sie in ihrer Mitte beurkundet wurde und erst später die Heiden ergriff, oder: weil die Juden empfänglicher für die Aufnahme derselben waren und dadurch etwas vor den Griechen voraus hatten. Es ist wahrscheinlich, daß der Apostel beide Betrachtungsweisen mit einander verband, doch so, daß die letztere die mehr hervortretende war. Es mußte ja dem Juden im Verhältniß zum Griechen zuerst der Glaube zugemuthet werden, weil er die Propheten hatte, durch welche Gott in den heiligen Schriften das Evangelium vorherverkündet (V. 2). Während wir in der Verknüpfung des folgenden Verses (17) mit dem vorhergehenden durch das begründende „denn" *σωτηρία γὰρ* erwarten sollten, finden wir dafür *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ*, weil in dieser allein die wahre *σωτηρία* enthalten ist, und der Apostel überzeugt seyn darf, daß seine Leser mit dieser Voraussetzung ohne weitere Erörterung einverstanden sind. Aber die Gerechtigkeit Gottes wird in dem Evangelium offenbart, und zwar *ἐκ πίστεως.* Nur der ist gerecht, welcher aus Liebe zu Gott dessen Gebote er-

füllt und sein Leben in vollkommene Uebereinstimmung mit dem Gesetze bringt. P. leugnet aber auf das Bestimmteste, nach der innersten Erfahrung vor seiner Bekehrung, daß der sündhafte Mensch eine solche Gerechtigkeit, die eine wahrhafte in That und Gesinnung *τοῦ θεοῦ*, nicht *τῶν ἀνθρώπων* sey, d. i. eine vor Gott bestehende, erlangen könne; nur das Evangelium offenbare die Gerechtigkeit Gottes, indem sie der Mensch kraft des Glaubens an die Versöhnung durch Christus in dem demüthig-freudigen Vertrauen empfängt, daß Gott aus freier Gnade sie ihm zurechnet. So ist also hier *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht etwa als Eigenschaft in Gott zu fassen, sondern sie ist die, welche dem Menschen im Evangelium zugesprochen wird, die Gerechtigkeit, die nur allein vor Gott gilt, und durch den Glauben angeeignet die *σωτηρία* bedingt[27]). Indem der Apostel zu dem *ἐκ πίστεως* noch *εἰς πίστιν* hinzusetzt, will er nicht sowohl den fortschreitenden, sich immer verstärkenden Glauben bezeichnen, als vielmehr, worauf es ihm hier an der Spitze seiner Entwickelung nur allein ankommen kann, die Folge und den Lohn der *πίστις* hervorheben. Demnach fällt *εἰς πίστιν* nach dem Parallelismus des Verses mit *εἰς σωτηρίαν* im vorhergehenden zusammen: der Glaube führt zum Glauben d. i. zur beseligenden Festigkeit des ganzen inneren Sinnes[28]). Mit dem *καθὼς γέγραπται* leitet der Apostel eine Beweisführung aus einer alttestamentlichen Stelle ein, die wir Hab. 2, 4 finden und von der er auch Gal. 3, 11 Gebrauch macht[29]). Wie die Worte im Griechischen vorliegen, läßt sich eine doppelte Uebersetzung denken; entweder: „der Gerechte aus dem Glauben wird leben;" oder: „der Gerechte wird aus dem Glauben leben", und es fragt sich also, ob ein Comma nach *δίκαιος*, oder nach *ἐκ πίστεως* zu setzen sey. Offenbar ist nun die Erklärung „er wird aus dem Glauben, oder durch den Glauben leben" dem alttestamentlichen Urtext angemes-

sener; hingegen im Zusammenhange der paulinischen Entwickelung ist vorzuziehen, *δίκαιος ἐκ πίστεως* mit einander zu verbinden. Denn darauf kömmt es ja dem Apostel vor allem an, daß die wahre Gerechtigkeit vor Gott nur *ἐκ πίστεως* gewonnen werden könne, wobei er allerdings auch die Folge dieser Gerechtigkeit bemerkbar machen will, und *ζήσεται* entspricht dann offenbar dem *εἰς πίστιν* und dem *εἰς σωτηρίαν*. Von V. 18—32 führt nun der Apostel den Beweis, wie namentlich die Heiden gar sehr der Seligkeit, die nur allein aus dem Glauben gewonnen werden kann, bedürftig sind, und er knüpft mit *γὰρ* an V. 16 an, daß er auch in Rom das Evangelium predigen möchte. Es folgt eine sehr eindringliche Schilderung der entsetzlichen Verkehrtheit des Lebens, in welche das Heidenthum versunken sey. Aus V. 17 wird *ἀποκαλύπτεται* wiederholt: nicht allein ist die Gerechtigkeit Gottes offenbart im Evangelium, sondern auch das, was diese nothwendig macht, der Zorn Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen. Allerdings ist dieser geoffenbart im Evangelium: denn es dringt ja von vorn herein auf gänzliche Umkehrung und Wiedergeburt; indessen setzt der Apostel nicht noch einmal ausdrücklich *ἐν αὐτῷ* hinzu, sondern er sagt im Allgemeinen: „es ist geoffenbart," und will gewiß auch an die Offenbarung des Zornes Gottes im A. T. gedacht haben, aus dem er zuletzt eine Stelle ausgehoben: die *ὀργὴ θεοῦ* ist die nothwendige Folge der *ἀσέβεια* und *ἀδικία*, das Gegentheil von dem Wohlgefallen Gottes an der Gerechtigkeit des Menschen.[30]) Nicht gleichgültig ist das beigesetzte *ἀπ' οὐρανοῦ* (Hi. 3, 4), welches den Gegensatz Gottes möglichst verstärkt, indem der Apostel die gänzliche Geschiedenheit des Heiligen im Himmel von dem Bösen der Erde auf eine räumliche Weise bezeichnet.[31]) — Die in Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit versunkenen Menschen beschreibt er noch näher

als solche, welche die Wahrheit durch die Ungerechtigkeit hemmen. Dem Zusammenhange gemäß kann unter *ἀλήθεια* nichts anderes verstanden werden, als die Quelle dessen, aus der das Gegentheil der *ἀσέβεια* und *ἀδικία* fließt. In V. 25 erscheint das hochwichtige Wort in Verbindung mit *τοῦ θεοῦ* und ihm gegenüber wird *τὸ ψεῦδος* genannt. Dort ist ohne Frage die Wahrheit Gottes das reine, ungetrübte Bewußtseyn von dem Einen lebendigen Gott, welches die Heiden verdunkelten, indem sie statt des Schöpfers die Geschöpfe anbeteten. An unserer Stelle ist *ἀλήθεια* in einem weiteren Sinne zu nehmen, obschon jener Begriff V. 25 dem V. 18 vorzugsweise zukömmt, ja recht eigentlich Wurzel und Wesen desselben genannt werden muß. Demnach ist hier in *ἀλήθεια* in unbeschränkter Vollkommenheit ebensowohl das eigentlich wahrhaft religiöse Element, wie das rein-sittliche enthalten: denn das letztere, was hier mit eingeschlossen wird, ist in dem ersteren bedingt. Am Bestimmtesten und Lebendigsten erkennen wir aber die *ἀλήθεια*, wenn wir vor allem uns erinnern, daß P. aus dem Glauben an Den redet, der von sich aussagte: „Ich bin die Wahrheit!" Daher versteht gewiß der Apostel unter der Wahrheit im Besonderen den ganzen Inbegriff des Evangeliums, wie dasselbe in Leben und Lehren Jesu Christi der Welt gegeben war. Hier ist die Wahrheit, von der auch der Heide in seinem ursprünglichen Bewußtseyn ein Zeugniß Gottes hat, welches er aber durch die Sünde verdüsterte, in höchster Klarheit wieder erschienen. Die heidnische Welt wird aber wie eine Hemmung und Zurückhaltung des Reichs der Wahrheit von P. betrachtet.[32]) V. 19 knüpft *διότι* an das Vorhergehende an, dem *γὰρ* entsprechend; es soll den Grund angeben, in wie fern von den Heiden gesagt werden kann, daß Gottes Zorn aus der Höhe sich über sie als durch Ungerechtigkeit die Wahrheit Hemmende geoffenbaret hat, „weil das Erkennbare

von Gott in ihnen ein Offenbares ist.“ Dieses γνωστὸν τοῦ θεοῦ ist das Sichtbarwerden der ἀλήθεια in der Welt. Denn Gott hat ihnen eine Offenbarung gegeben; es ist das Buch der Natur, in dem auch die Heiden Gott finden konnten, wie V. 20 bestätigt. Freilich würde ohne jene ursprüngliche innere Offenbarung der Mensch die äußere in der Welt gar nicht erkannt und verstanden haben. Die τὰ ἀόρατα αὐτοῦ „das unsichtbare Wesen Gottes“ bezeichnet er sogleich als „seine ewige Kraft und Gottheit,“ und dieses Ungeschaute wird seit der Schöpfung der Welt in den Werken, wenn man sie mit Nachdenken betrachtet, gesehen. κτίσις ist hier nicht sowohl die ursprüngliche Schöpfung, als die kunstvolle Formung des Weltstoffs; denn diese Bedeutung liegt vorherrschend in κτίζειν, und an unserer Stelle kömmt es ganz besonders auf die Ordnung, auf die sichtbare Schönheit, eben auf den κόσμος an. Man muß übrigens bei der Betrachtung, durch welche auch der Heide in den Werken der Schöpfung das Unsichtbare schauen konnte, nicht bloß an die Allmacht des Herrn, wie sie sich in den großartigen Erscheinungen der Natur kund giebt, sondern auch an seine Weisheit und Liebe denken. Die ποιήματα sind alle Wesensbezeugungen Gottes, sie mögen nun wahrgenommen werden in der äußeren Natur, oder in der Geschichte des Menschen. Die Allmacht, welche die Welt aus Nichts hervorgerufen, in der als einem Spiegel der νοῦς des Menschen den Schöpfer erkennt, wird durch ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις, seine ewige Kraft, bezeichnet; θειότης aber bedeutet das göttliche Wesen, welches in Weisheit und Liebe besteht: denn sicher muß in θειότης etwas anderes liegen, als was schon in δύναμις ausgedrückt war. Wie hätte auch P. als Christ diese Eigenschaften ungenannt lassen sollen.[33]) Und so ist denn das Endwort des Apostels, „daß die Heiden nicht zu entschuldigen sind.“ V. 21 knüpft er die Rede wieder mit διότι an, dadurch andeutend,

daß er in der Ausführung, wie die Heiden durch Ungerechtigkeit die Wahrheit hemmten, weiter fortfahren werde. Es ist demnach in dem Folgenden (V. 21—23) nur eine bestimmtere Begründung des vorhergehenden Gedankens enthalten. „Daher, wiewohl sie Gott erkannten, ehrten sie ihn nicht als Gott, oder waren ihm dankbar." Darin liegt offenbar, daß sie in Folge eines falschen Gebrauchs, den sie von ihrem *νοῦς* machten, sich von dem erkannten *ϑεὸς* eigenmächtig lossagten. Im Gegentheil „sie vereitelten sich in ihren eigenen Gedanken, und es ward verfinstert ihr unverständiges Herz." Das *ἐματαιώϑησαν*[34]) drückt trefflich die Nichtigkeit und Eitelkeit ihrer sich über die religiöse Demuth erhebenden Vernunft aus. Ein besonderer Nachdruck liegt auf dem „*ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*:" nicht genügte ihnen das, was Gott selbst über sich ihnen geoffenbart, sondern sie überließen sich ihren eigenen Gedanken; *διαλογισμοὶ* sind hin und her schweifende Gedanken, die nicht aus dem festen Mittelpunkte des Glaubens kommen, weshalb sie auch nicht von Ruhe des Gemüths begleitet sind, und nicht zur Wahrheit, sondern zur Lüge führen.[35]) Den folgenden Worten liegt die Anschauung der Offenbarung Gottes im Gemüthe des Menschen als eines Lichtes zum Grunde, und *ἀσύνετος* wird die *καρδία* genannt, insofern sie nicht aus der *ἀλήϑεια* die Erkenntniß Gottes schöpft, sondern sich selbst genug seyn will. V. 22 lautet der Ausdruck in dem *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνϑησαν* „indem sie sagten, sie wären Weise, wurden sie gerade zu Thoren,"[36]) beinahe ironisch; *καὶ* V. 23 zeigt nun eben, worin diese eingebildete Weisheit und entwürdigende Thorheit bestanden: „sie vertauschten die Herrlichkeit[37]) des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichniß des Bildes des vergänglichen Menschen und der Vögel und Thiere und des Gewürmes." Indem sie sich ihren eigenen Gedanken hingaben, die in der sinnlichen Welt wurzelten,

mußten sie auch den Gott in dieser fassen, und so versanken sie in eine Vergötterung der Natur, und beteten statt des Schöpfers die Geschöpfe an. Auf diese Weise entstand der Götzendienst mit allen seinen furchtbaren Folgen.[38]) V. 24 entwickelt nun P., wie aus dieser Verkehrtheit der Heiden nothwendig Unheil für sie hervorgehen mußte. „Darum gab sie auch Gott durch die Lüste ihrer Herzen der Unreinheit hin, so daß sie ihre Leiber an sich selbst entehrten.“ Das war die würdigste Strafe für die, welche die Wahrheit mit der Lüge vertauscht hatten.[39]) Inwiefern, darüber giebt V. 26 bestimmte Antwort, wo *εἰς ἀκαθαρσίαν* in *εἰς πάθη ἀτιμίας* umgesetzt ist, und unter diesem Ausdruck ohne Zweifel die Leiden der Entehrung zu verstehen sind. In dem *τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς* wird in einem einzigen schreckhaften Beispiele die Furchtbarkeit der *ἀκαθαρσία* vor Augen gestellt; die Unreinheit kehrt die Ordnung der Natur gänzlich um, wie das nachher V. 26 u. 27 weiter ausgeführt ist. In eine solche gräuliche Unnatur geriethen sie eben als solche, welche (V. 25) die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauscht hatten. P. geht hier noch mehr als oben V. 23 auf die gänzliche Veränderung des Lebensprincips ein; sie verließen das Eine und wählten gerade das Entgegengesetzte. Aus dem Einen folgt die Anbetung Gottes als des Schöpfers aller Dinge, aus dem anderen der schmähliche Dienst der Creatur; das eine Princip nennt er die Wahrheit Gottes, das andere die Lüge. Die Wahrheit Gottes ist die Wahrheit, die von Gott kömmt, und das ist das gewisse Zeugniß, welches Gott von sich selbst im Innersten des Menschen gegeben hat (V. 19); die Lüge hingegen ist dasjenige, was der Mensch aus seiner eigenen *καρδία*, aus seinen *διαλογισμοῖς* schöpft, und welches nicht nur der *ἀλήθεια* entgegengesetzt ist, sondern auch ihre Wirkung positiv bekämpft und hemmt (V. 18). Der

Schluß des Verses mit einer Doxologie beweist, wie der Apostel ganz in der entgegengesetzten Gesinnung feststeht, die Wahrheit liebt und die Lüge haßt. V. 26 nimmt der Apostel den hochwichtigen Gedanken von V. 24 noch einmal auf und wiederholt das παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς, setzt aber statt εἰς ἀκαθαρσίαν jetzt εἰς πάθη ἀτιμίας, womit er mehr das Gefühl der ἀκαθαρσία hervorhebt. Es bezeichnet den unseligen Zustand, in dem der Mensch seine Thatkraft verloren hat und sich bloß leidend fühlt, indem er durch die Lüste seines Herzens sich selbst entehrt. πάθη sind allerdings Leidenschaften, wie auch Col. 3, 5; 1. Thess. 4, 5, aber gewiß nimmt es hier der Apostel in einem Doppelsinn, so daß nicht bloß die Lust, sondern auch der Schmerz der Leidenschaft mit inbegriffen ist, das Leiden der Seele in der Knechtschaft der unreinen Begierde. Offenbar rührt dieser Umtausch des Ausdrucks daher, daß der Apostel deutlicher die Art der Bestrafung Gottes herausstellen will. Hierauf zeigt er die entsetzlichen Folgen solcher Entehrung in der abscheulichen Verkehrung des Verhältnisses der Geschlechter zu einander, dergestalt, daß diese unnatürlichen Laster, die er aufführt, ein beharrlicher Zustand unter ihnen wurden. V. 28 führt P. weiter aus, wie die Heiden, indem sie nicht prüfend erwählten,[40]) den wahren Gott in der Erkenntniß zu haben, immer tiefer in sittliches Elend versanken, oder, annähreno den wohlgewählten und in einer trefflichen Paronomasie wohlklingenden Worten des Textes: „wie sie verwarfen, den Gott in der Erkenntniß zu haben, hat Gott sie hingegeben einem verworfenen Sinne; daß sie thaten, was sich nicht geziemt," wobei das bedeutende παρέδωκεν ὁ θεὸς noch einmal wiederholt wird. Dem fast zu milde scheinenden, aber dem οὐκ ἐδοκίμασαν wohl entsprechenden ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα tritt nun das stärkste Wort „πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ (V. 29) desto eindringlicher gegenüber,

„so daß sie voll wurden in jeglicher Ungerechtigkeit,“ worauf er einzelne Laster namhaft macht, und ein langes abschrekkendes Verzeichniß von Frevlern aufstellt (V. 30—31)[41]). Am Schlusse V. 32 hebt der Apostel die höchste Spitze der Sünde hervor, und faßt alle vorhergehenden Einzelnheiten in ein Ganzes zusammen. Es sind, sagt er, alle die genannten Menschen solche, die nicht nur die Satzung Gottes nicht erfüllen, wiewohl sie dieselbe kennen, sondern welche sogar an der Nichtbefolgung derselben eine innerliche Freude haben. Unter dem *δικαίωμα τοῦ θεοῦ* ist, wie sich im Zusammenhange von selbst versteht, an jene innere Richterstimme zu denken, durch die sich Gott auch den Heiden bezeugte. Es liegt aber in diesem *δικαίωμα τοῦ θεοῦ* zugleich das Bewußtseyn von dem Gerichte Gottes über die Sünde eingeschlossen. Dem Sünder wird der Tod zum Schrecken; im *θάνατος* drängt sich ihm alle Strafe zum Höchsten zusammen. Es ist aber nicht bloß der Abbruch des irdischen Daseyns, sondern das Todesgefühl mitten im Leben, das innere Elend des Vergehens, der geistige Tod, welchen der Apostel im Gegensatze zum ewigen Leben (2, 7) hier und sonst hervorhebt.[42])

Zweites Kapitel.

Der Apostel wendet sich nun an seine Glaubensgenossen, an die Juden. Auch sie haben sich den Zorn Gottes zugezogen; sie sind nicht besser als die Heiden, im Gegentheil um so strafbarer, da sie sich des Gesetzes rühmen konnten, und es doch nicht erfüllten. Er geht daher besonders darauf aus, den Stolz der Juden auf das Gesetz zu demüthigen. Nicht das Haben und Hören desselben

giebt vor den Heiden einen Vorzug, sondern nur das Thun und Vollbringen. Er redet aber zuerst den richtenden Menschen überhaupt an, und will damit denjenigen treffen, welcher sich auf einem höhern Standpunkt, als jener dünkt, von welchem im Vorhergehenden die Rede war: denn es kann nur der wirklich ein Richter sein, welcher sich über Andere hinausstellt. Diese Anrede konnten und mußten nun aber die Juden vorzugsweise auf sich beziehen, insofern sie wirklich höher standen, als die Heiden, da sie des durch Moses geoffenbarten Gesetzes theilhaftig geworden, aber sie waren auch stolz auf diese Bevorzugung, und als solche, die sich besser dünkten, hat sie insbesondere der Apostel im Auge.[43]) Er nennt sie auch V. 17 bestimmt und hat sie offenbar V. 12 u. 13. im Sinn. Daher ist nun seine Schlußweise in der Verbindung mit dem vorhergehenden Kapitel durch *διὸ* folgende: sind die Heiden in ihrem gottlosen und unsittlichen Leben nicht zu entschuldigen, so seid ihr es darum gewiß auch nicht, die ihr die Heiden richtet: denn gerade als Richtende gebt ihr zu erkennen, daß ihr eine vorzüglichere Einsicht habt, als jene, und doch begeht ihr dieselben Sünden, verdammet euch also selbst — statt *κρίνειν* bedient er sich absichtlich des stärkeren *κατακρίνειν* — in den Stücken, in denen ihr die Heiden richtet. So ergiebt sich aus diesem Anfange, insonderheit aus dem Gebrauche des *ἀναπολόγητος*, welches er aus V. 20 des vorhergehenden Kapitels wiederholt, wie er fortfährt seinen Grundgedanken zu beweisen, daß alle Menschen nach V. 18 unter dem Zorne Gottes stehen, in ihrer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit. V. 2 widerspricht auf's Bestimmteste denjenigen, welche den vorhergehenden Satz leugnen wollen. Gott nach seinem Grundwesen der Wahrheit straft jeden, der das Böse thut, er sey der Gerichtete oder der Richtende; Hauptsache bleibt das Thun: nicht das Urtheilen kömmt bei Gott in

Betracht, nicht die bessere Erkenntniß, sondern die Willensthätigkeit. In οἴδαμεν tritt so recht die Zuversicht des Wissens hervor, über das alle Schuldigen ohne Unterschied erreichende κρίμα τοῦ θεοῦ [44]) und auf dem κατὰ ἀλήθειαν liegt ein großer Nachdruck: so gewiß als Gott die Wahrheit, steht der ausgesprochene Satz fest. Aber der Apostel ist dennoch auf Widerspruch gefaßt, und so begegnet er V. 3. u. 4. dem Einwande, der ihm gemacht werden könnte. Man konnte entgegnen: nun, Gott hat doch bis jetzt nicht gerichtet, es geht also aus der Erfahrung hervor, daß P. Unrecht habe. Die, welche so urtheilen, verkennen aber den Reichthum der Gnade Gottes und seine Langmuth, durch welche er die Sünder im Drange seiner Liebe zur Besserung oder Bekehrung führen will. [45]) Die Anrede ist rhetorisch. P. denkt sich lebendig in die Schlußweise seiner Leser hinein; du kannst, sagt er, dem Gerichte Gottes, obschon es lange ausbleibt, dennoch nicht entgehen, sondern du häufst dir nur immer mehr den Zorn Gottes (V. 5), wovon sich der Beweis am Tage seiner Erscheinung ergeben wird: denn es steht fest nach der Wahrheit, daß der Herr Jedem nach seinen Werken vergelten werde. Der Nachdruck liegt auf θησαυρίζεις, das in die engste Verbindung mit ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς zu setzen ist. Es liegt eine Ironie in dem Wort, indem es sonst im guten Sinne gebraucht wird, von dem, was der Mensch am meisten schätzt, vom Anhäufen irdischer Güter. Grund dieser Aufsammlung des göttlichen Zornes ist der unbußfertige Sinn des Menschen; statt sich erweichen zu lassen durch die Gnade der Langmuth, verhärtet er sich nur desto mehr in Widerspenstigkeit gegen dieselben [46]). Aber am Tage des Zornes wird der Mensch das ganze Gewicht dieses aufgesparten Schatzes der göttlichen Ungnade fühlen, wo es zur Umkehr zu spät ist. Der Apostel nennt indessen den Tag des Zornes auch den „der Offenbarung

der Rechtsprechung Gottes", womit er zugleich, was er in der Folge weiter entwickelt, auf die Freisprechung der Guten hindeutet. Aus V. 6 erhellet die Richtigkeit dieser Auffassung der *ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας*; denn hier kann er ja nicht bloß die Bösen im Sinne gehabt haben, sondern er hat sicher auch auf die Guten Bezug genommen, da er im Allgemeinen von den Werken eines Jeden redet. In V. 7 u. 8 werden nach beiden Seiten hin die Folgen des Verhaltens am Tage des Gerichts genauer dargelegt. Die Einen, welche belohnt werden, nennt er solche, „die da suchen Glanz und Ehre und Unvergänglichkeit nach der Beharrlichkeit des guten Werks," wobei die *ἀφθαρσία* erst das rechte Wesen der *δόξα καὶ τιμή*, die allein Gottes Wohlgefallen erwerben kann, bestimmt. Der Ausdruck erklärt sich aus dem Gegentheil der Erfahrung, nach der die meisten Menschen vergängliche Güter erstreben. Aber nicht ein getheiltes und schwankendes, sondern ein unter allen Hemmungen des Lebens unverrücktes Ringen nach wahrer Ehre, „*καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ*" kann zum Ziele führen. Der entsprechende Lohn, welchen Gott denen verleiht, die das gute Werk in der eifrigen Arbeit der Erstrebung der *ἀφθαρσία* mit Ausdauer betreiben, ist das ewige Leben; Grimm und Zorn aber (V. 8) trifft die, „welche aus der Widerspenstigkeit, und ungehorsam sind der Wahrheit, folgsam aber der Ungerechtigkeit." Stützen wir uns bei der Erklärung des vielfach gedeuteten *ἐξ ἐριθείας*, das philologisch in der Bedeutung der feindseligen Streitsucht und des natürlichen Widerspruchs nicht zweifelhaft ist, auf die Parallelstelle Phil. 1, 16. 17, so bildet es den bestimmten Gegensatz zur *ἀγάπη*, und bezeichnet hier nach seiner Aeußerung im Folgenden recht scharf das Princip des Ungehorsams gegen die Wahrheit und dadurch der Folgsamkeit gegen die Ungerechtigkeit. Die *ἀλήθεια* im Besonderen ist hier die Wahrheit, welche der Apostel später als innerstes

Bewußtseyn, als in das Herz geschriebenes Gesetz (V. 18), oder als die, welche in demselben Gestalt gewonnen (V. 20), bezeichnet. Nach dem Gegensatze zu V. 7 sollten wir am Schlusse eigentlich *θανάτον* erwarten; P. setzt aber dafür *θυμὸς καὶ ὀργή*, die weitere Rede in einen kräftigen Zuruf verwandelnd, um den Grund des Todes, den göttlichen Grimm und Zorn, den Ungehorsamen so recht fühlbar zu machen. Und auch dieses Wort zur Abschreckung der Widerspenstigen genügt dem Apostel noch nicht; er fügt ein weiteres (V. 9 u. 10) hinzu, um zu zeigen, wie die Ungehorsamen den Grimm und Zorn Gottes erfahren sollen: in Drangsal und Angst, die ohne Unterschied über jede Seele[47]) des Menschen kömmt, der das Böse vollzieht, über den Juden zuerst, und über den Griechen. Nachdrucksvoll und hochwichtig mit Bezug auf Kap. 1, 16 läßt er den Juden dem Griechen vorangehen, weil jener vor diesem das Gesetz, das zum Evangelium führt, voraus hat. Aber, indem er im Gegentheile hinzusetzt: Glanz und Ehre und Friede — *εἰρήνη* ist abwechselnd, statt *ἀφθαρσία* und *ζωὴ αἰώνιος*, und zwar erklärend gebraucht — jedoch dem, der übt das Gute, giebt er nun auch dem Juden vor dem Heiden den Vorzug; denn dem Maaße der Strafe nach dem Gesetze muß auch nach diesem der Lohn entsprechen. Aber Hauptsatz, auf den es in dieser ganzen Entwickelung ankömmt, ist, daß bei Gott kein Ansehen der Person gilt (V. 11), wobei das *γὰρ* vorzüglich die Juden trifft, insofern sie sich richtend über die Heiden stellen, da sie doch nur sündige Menschen, wie jene. Freilich richtet Gott Juden und Heiden, je nachdem sie das Böse oder das Gute thun, nach einem verschiedenen Maaßstabe, aber immer unbeschadet seiner Unpartheilichkeit, was nun P. V. 12—16 scharf auseinander setzt. Der Unterschied besteht nur darin, daß die Heiden, welche ohne Gesetz (das mosaische) gesündigt, auch ohne das Gesetz d. i. nicht durch dieses gerichtet zu

Grunde gehen, und die Juden, welche im Besitze des Gesetzes gesündigt, durch das Gesetz gerichtet werden. Indem der Apostel von den Heiden das Wort ἀπολοῦνται, von den Juden aber κριθήσονται gebraucht, will er gewiß bei dem ersteren nicht den Begriff des göttlichen Gerichts hintanstellen, aber doch mit Bezug auf seine oben entworfene Schilderung des gräulichen sittlichen Verderbens der Heidenwelt die Folge desselben in dem „Untergange" recht scharf hervorheben, wobei er wahrscheinlich auch das damit verbundene ἀνόμως in einem Doppelsinn gebraucht. Damit indessen die Juden sich nicht von ferne einer Begünstigung vor den Heiden im Gericht etwa rühmen sollten, schlägt er sogleich (V. 13) auf das Bestimmteste jeden Wahn nieder, als ob der bloße Besitz des mosaischen Gesetzes den Heiden gegenüber einen solchen Vorzug geben könne. Nimmer, sagt er, kömmt es ja darauf an, daß ihr in euren Synagogen das Gesetz vorlesen hört, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen, um gerechtfertigt vor ihm zu werden, sondern dazu müßt ihr das Gesetz thun. Der nicht immer richtig verstandene Fortgang der Rede im Verhältniß zu dem Vorhergehenden findet seine Deutlichkeit darin, daß, nachdem der Apostel die Strafe der Sünde ohne Gesetz und in dem Gesetz nachgewiesen, nun auch ebenso die Belohnung sowohl der Heiden wie der Juden anzugeben hat. Wir würden demnach zuerst erwarten, daß die Rede sich so fortsetzte: „und so Viele ohne das Gesetz das Gesetz erfüllen, werden sie belohnt werden, und so Viele in dem Gesetz das Gesetz erfüllen, werden sie gerechtfertigt werden." Indessen übergeht er in dieser Weiterführung seines Beweises die Juden ganz, und hebt bloß die Heiden hervor, weil daran die Juden vorzüglich Anstoß nahmen, daß auch die Heiden sollten gerechtfertigt werden. Daß sie aber Gerechtigkeit finden vor Gott, hat darin seinen Grund, weil es zur Erlangung derselben nicht auf das

Hören, sondern auf das Thun des Gesetzes ankömmt. Wenn also Heiden φύσει d. i. χωρὶς νόμου, ohne daß es ihnen das äußere Gesetz vorschreibt, durch ein Naturgesetz, das γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, oder die ἀλήθεια das thun, was des Gesetzes ist (τὰ τοῦ νόμου), so giebt er gerne zu, daß bei Manchen sich der Schein der Wahrheit doch noch immer in einer bestimmten und leitenden Kraft erhalten konnte. Solche, die das Gesetz nicht haben, sind sich selbst Gesetz, und, was aus dem unmittelbar Vorhergehenden nothwendig folgt, οὐκ ἀπολοῦνται, sondern als Schüler (V. 13) auch dieses natürlichen Gesetzes δικαιωθήσονται. Denn, wie V. 15 genauer herausstellt, als die, welche sich selbst Gesetz sind, weisen sie das in ihre Herzen geschriebene Werk des Gesetzes auf, τὸ ἔργον τοῦ νόμου, nämlich, was das Gesetz wirkt, aus ihm folgt, d. i. die That, in Uebereinstimmung mit ποιεῖν im Vorhergehenden, das wahre Wesen des Gesetzes, und zwar γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν „geschrieben in ihren Herzen." Gerade das γραπτὸν zu ἔργον enthält den Hauptsinn des ganzen Satzes. Nicht das Gesetz ist geschrieben, sondern das Werk des Gesetzes, während die Juden in ihrem Stolze als Richter über die Heiden sich des geschriebenen Gesetzes rühmen, es aber nicht befolgen. Durch den weitern Zusatz συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως giebt P. genauer zu erkennen, wie die Heiden das geschriebene Werk des Gesetzes aufweisen: nicht durch die äußere That, durch die Befolgung des Gesetzes in der Handlung allein, sondern durch das innerste Bewußtseyn, das Gewissen, wie es sich in dem Urtheile über Recht und Unrecht offenbart. Vortrefflich wird das lebendige Wesen des Gewissens, wie es bei den Thaten des Menschen Mitzeugniß giebt, im Folgenden beschrieben, wobei das μεταξὺ recht sinnlich stark und anschaulich den inneren Widerstreit im Gemüth zwischen den wechselsweise anklagenden oder entschuldigenden Gedan-

ken hervorhebt. Wenn der Apostel V. 16 mit den Worten schließt: „an dem Tage, da Gott richten wird das Verborgene der Menschen nach meinem Evangelium, durch Jesum Christum", so will er damit nicht das stets wirksame Zeugniß des Gewissens ausschließen[48]), sondern, indem er nach seiner Gedankenentwickelung, wo er von Bestrafung und Belohnung geredet hatte, natürlich auf den Tag des Gerichts zurückgeführt wurde, nur noch besonders betonen, daß an diesem Tage sich die Stimme des Gewissens in der stärksten Kraft werde geltend machen. Gewaltig ist das letzte Wort des ganzen Satzes: Gott wird richten *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*, und der Apostel nennt das Evangelium mit hoher Freudigkeit das seine (2. Tim. 2, 8), das zu verkündigen er gewürdigt worden (Kap. 1, 2). In ihm ist der Maaßstab der Wahrheit und Liebe gegeben, nach dem Gott richten wird: nicht die äußere, zweifelhafte That wird er in Betracht ziehen, sondern „das Verborgene der Menschen." Aber die Vollstreckung des Gerichts geschieht eben auch nach der Lehre des Evangeliums *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, welches mit *κρινεῖ ὁ θεὸς* unmittelbar verbunden werden muß.[49]) Bei der verkehrten Einrede, als wäre der Apostel hier in seiner ganzen Erörterung in einen Widerspruch mit seiner Grundlehre gerathen, indem er sage, daß Gott bei der Rechtfertigung des Menschen auf das Thun des Gesetzes sehe, übersieht man nicht nur das am Ende des Satzes in seiner vollen Bedeutung hervortretende Evangelium als einzige Richtschnur Gottes, sondern man versetzt sich auch nicht gehörig in den eigenthümlichen Zusammenhang der Paulinischen Entwickelung. Es kömmt ja dem Apostel hier vor allem darauf an, den Stolz dessen zu beugen, der sich als Richter über den heidnischen Sünder erhebt, ohne das zu erfüllen, was jener unterläßt. Deshalb war er genöthigt, das Thun des Gesetzes dem bloßen Hören und der äußeren Erkenntniß desselben gegenüber zu stellen,

wobei er, nach seiner Gerechtigkeit urtheilend, zugiebt, ja recht absichtlich geltend macht, daß auch Heiden von Natur das Gesetz, wie es von Gott in ihre Herzen geschrieben ist, erfüllen können. Damit hat er aber keineswegs eingestanden, daß diese Erfüllung φύσει, von dem wesentlich-christlichen Standpunkte aus, die wahre sei; er spricht nur vergleichungsweise richtend über Juden und Heiden, wenn sie sich zusammen auf den Boden des Gesetzes stellen; denn freilich, wie weiter gezeigt wird, ist der Mensch nie im Stande, durch die bloße Natur den Willen Gottes wahrhaft zu thun, und eine solche natürliche Erfüllung des Gesetzes verschafft nicht die wirklich heilbringende Gerechtigkeit vor Gott, wie es denn gerade Ziel und Zweck des Briefes ist, zu beweisen, daß nur allein die wahre Rechtfertigung durch die Gnade (ἐν χάριτι) Gottes gewonnen werden könne. Mit V. 17 wendet sich P. nun vorzugsweise an den Juden, den er zuerst nur als Menschen überhaupt (V. 1.) dem Heiden gegenüber gestellt, und wirft ihm zu seiner Beschämung den nichtigen Stolz auf seinen Namen Ἰουδαῖος (Apoc. 2, 9) vor[50]). Der mit einem „Wenn" beginnende Vordersatz schließt sich in den V. 21—23 an einander gereiheten Fragen unverkennbar als Nachsatz höchst eindrucksvoll ab. Geschickt drängt der Apostel im Folgenden alle Vorzüge, die in jenem Namen begründet sind, zusammen. Der Jude stützt sich auf das Gesetz, rühmt sich Gottes, erkennt den Willen, den allein rechten und wahren, und weiß, vom Gesetze belehrt, das sich Unterscheidende, Richtige zu wählen; er ist von der Ueberzeugung durchdrungen, daß er ein Wegweiser sei der Blinden, ein Licht derer, die in der Finsterniß, ein Unterweiser der Unverständigen, ein Lehrer der Einfältigen, als Solcher, der die Gestaltung (τὴν μόρφωσιν) der Erkenntniß und der Wahrheit im Gesetze hat (V. 17—20.). Vor allem ist mit diesem letzteren Ausdrucke die Bestimmtheit der gesetzlichen Offenbarung,

die über die Bedeutung des νόμος, den Begriff des wahren Gottes, die Erkenntniß des sittlich-heiligen Willens, die Erwählung des Guten und Verwerfung des Bösen, und über den praktischen Unterricht der Lehrbedürftigen nicht im Zweifel läßt, treffend bezeichnet.[51]) Aber (V. 21—23) was nützt solch ein Vorzug in der Erkenntniß, was hilft diese feste und bestimmte Richtschnur, wenn der, der eiuen Andern unterweisen soll, sich nicht selbst unterweis't; dann ist der Besitz des Gesetzes desto schlimmer: denn je mehr einer weiß, desto mehr wird von ihm gefordert. Es sind die stärksten Ausdrücke für einzelne Uebertretungen des Gesetzes gewählt. Bei der letzten Bezüchtigung des entsetzlichen Widerspruchs der That mit der Rede mag der Apostel im Gebrauch des ἱεροσυλεῖς allerdings einzelne Fälle wirklicher Beraubung des Tempels im Sinne gehabt haben; es kam ihm aber doch nur auf den Begriff der Schändung des Heiligsten an.[52]) Vortrefflich in der Zuspitzung der ganzen Rede heißt es zuletzt, daß der Jude, indem er sich des Gesetzes rühme, gerade als Solcher durch die Uebertretung des Gesetzes Gott selbst, den Offenbarer des Gesetzes, entehrt habe, und begründet seinen Schluß- und Hauptsatz durch den Beweis aus dem A. T.[53]). Weil aber der Ausspruch über die Glaubensgenossen des Apostels zu stark erscheinen könnte, bemüht er sich nun (V. 25) ihn weiter zu begründen. Den Beweis dafür findet er vor allem darin, daß der Jude die Bevorzugung von Gott gänzlich verkannte, und anstatt höher zu streben, als der Heide, eher tiefer herabsank, indem er sich bloß auf die Beschneidung stützend, das Aeußerliche göttlicher Anordnung für das Innerliche nahm, und so allerdings den Namen Gottes, der da ist die Wahrheit, durch Schein und Heuchelei unter den Heiden lästerte. Die περιτομή ist seit Abraham das hochehrende Erinnerungszeichen der Erwählung des Volkes Gottes und seiner heiligenden Absonderung von

den Heiden, den עֲרֵלִים, den Unbeschnittenen; an diesem fleischlichen Symbol haftet die göttliche Verheißung der Segnungen des Samens Abrahams, in dem dereinst sich auch alle Heiden segnen sollen. Indem daher der Apostel die Beschneidung nennt und sagt, daß sie äußerlich nichts nütze, wenn sie nicht mit der Befolgung des Gesetzes verbunden sey, greift er, den Heiden gegenüber, seinen Stamm recht eigentlich an dem empfindlichsten Fleische seines Ehrgefühls an, und stärker kann er sich nicht ausdrücken, als wenn er hinzufügt, daß durch die Uebertretung des Gesetzes die *περιτομή* geradezu zur *ἀκροβυστία*, zur beschimpfenden Vorhaut, werde. Niederschmetternder für den jüdischen Stolz auf den bloßen Besitz des Gesetzes und der Beschneidung kann aber nichts seyn, als die sich V. 26 nothwendig anknüpfende Folgerung, wobei das *οὖν* besonders bedeutend, daß dem Unbeschnittenen, wenn er nur die Vorschriften des Gesetzes beobachtet, seine Unbeschnittenheit von Gott als Beschneidung angerechnet d. i. das Wesen für das äußere Zeichen genommen werde. Das *λογίζεσθαι εἰς* ist ein wichtiges Wort und tritt besonders Kap. 4, 3 in seiner eigenthümlichen, den ganzen Brief durchdringenden wahrhaft christlichen Kraft hervor. V. 27 stellt das *καὶ* sehr nachdrucksvoll die weitere Folgerung aus dem Vorhergehenden in's Licht: „und es wird richten.“ Absichtlich gebraucht ist zum Abschluß *κρίνειν* mit Bezug auf den Anfang des Kapitels. Der Jude wähnt den Heiden richten zu dürfen; so beginnt der Apostel; am Ende aber heißt es: nein, der Heide wird den Juden richten, wenn er nämlich das Gesetz erfüllt, welches in seinem Innern von Gott geschrieben ist, der Jude aber das äußerliche, ihm gegebene Gesetz übertritt. Das *ἐκ φύσεως* ist dem Sinne nach zu *τὸν νόμον τελοῦσα* zu beziehen; *γράμμα* drückt die feste Bestimmtheit des mosaischen Gesetzes aus, wie sie im Buchstaben der Vorschrift

den Juden verliehen war (2. Cor. 3, 6); es bildet διὰ γράμματος einen scharfen Gegensatz zu ἐκ φύσεως; einer, der ἐκ φύσεως handelt, ist mehr der Unbestimmtheit des Gefühls preißgegeben und könnte sich wohl, wenn er das Gesetz nicht erfüllt, mit dieser Unsicherheit entschuldigen; wer aber den Buchstaben hat, der kann sich der festesten Gewißheit rühmen, und darf also keine Entschuldigung vorbringen, wenn er das Gesetz nicht beobachtet oder übertritt. Auffallend ist das διὰ; es sey Einer Uebertreter des Gesetzes „durch den Buchstaben.“ Hierin liegt aber eben die bittere Züchtigung des Judenthums, das durch die bestimmte Fassung des Gesetzes, d. h. veranlaßt durch dieselbe, gerade zur Uebertretung des Gesetzes geführt ward. Er ließ sich durch den Buchstaben verleiten, d. h. durch den äußeren Abdruck des Gesetzes gegen den inneren Geist und Willen desselben zu fehlen, eben weil der Jude am Buchstaben hing, meinte er schon durch den bloßen Besitz eines buchstäblichen Gesetzes hoch über dem Heiden zu stehen, und in diesem eitlen Wahne lag gerade der Grund seines Falles. Ebenso verhält sich's mit διὰ περιτομῆς: weil der Jude ein Beschnittener war, wurde er, weil er auf das Zeichen an sich einen Werth legte, fahrläßig, ließ sich in seinem Dünkel von der „Sünde gefangen nehmen“, und ward so ein Uebertreter des Gesetzes. Der Apostel war der Bejahung seiner Frage sicher, und spricht nun den Haupt- und Grundsatz seiner Ausführung mit positiver Entschiedenheit aus (V. 28 u. 29). Er berührt von neuem die Bedeutung, welche der Jude schon auf den bloßen Namen legte, weshalb er ihn auch Ἰουδαῖος anredete (V. 17): „der ist nicht ein wahrer Jude, der unter den Menschen öffentlich so benannt wird“. Hiermit setzt er die Oeffentlichkeit der Innerlichkeit und Verborgenheit entgegen, wie Schein und Wahrheit, und bildet diesen Gegensatz so recht aus der Tiefe des christlichen Bewußtseyns heraus. Denn das Chri-

stenthum trat der äußeren Welt entgegen, wie die Wahrheit der Lüge. So läßt er auch wieder auf den Namen Ἰουδαῖος die περιτομὴ folgen, weil sie es ist, auf welche der Jude öffentlich und fleischlich einen Werth zu legen pflegte. Die περιτομὴ καρδίας (Coloss. 2, 12; Philipp. 3, 3), mit dem erklärenden Zusatz ἐν πνεύματι, die geistige Beschneidung, entgegengesetzt der am Fleische, ἐν σαρκὶ, oder ἐν γράμματι, der nach der buchstäblichen Vorschrift, kömmt schon im A. T. vor[54]). Das οὗ des letzten Satzes als neutr. zu fassen, bezieht sich auf die Beschneidung im Geist: „dessen ist Lob", und sieht auf das ganze Vorhergehende zurück.

Drittes Kapitel.

Ehe der Apostel zur Darlegung seines Hauptsatzes übergeht, den er schon zu Anfang des Briefes ausgesprochen (Kap. 1, 16. 17.), und im weiteren Verfolg seiner Rede nach allen Seiten hin entwickeln will, begegnet er jetzt erst einem Einwurfe, der ihm von denjenigen gemacht werden konnte, die aus seiner Rede eine falsche Folgerung ziehen möchten. Man konnte ihm nämlich erwiedern, daß er durch sein Urtheil über die Heiden im Verhältniß zu den Juden diesen überhaupt ihren Vorzug abgesprochen, dessen sie sich doch im Vergleich mit jenen rühmen dürften. Daher bemüht er sich nun vor allem, dem Judenthume seine richtige Stellung dem Heidenthum gegenüber anzuweisen. Er beginnt mit einer Frage (V. 1.) des Einwandes. Du selbst, o Paulus, hast nach deiner vorigen Rede dem Namen Ἰουδαῖος einen Werth beigelegt, ebenso der περιτομή: was bleibt denn aber für ein Vorzug den Juden, was bleibt für ein Vortheil der Beschneidung? — Auf's Bestimmteste antwortet er (V. 2): πολὺ; gar viel ist des Vorzugs nach allen Beziehungen, so

daß κατὰ πάντα τρόπον zur Verstärkung von πολὺ dient. Indem der Apostel die vielen Vorzüge der Juden anerkennt, hebt er einen besonders hervor und bleibt auch bei diesem nur stehen, „daß ihnen die Aussprüche Gottes anvertraut worden.“ Betrachten wir das Wort τὰ λόγια näher, so sind darunter abgekürzte Sätze und Aussprüche des λόγος als einer zusammenhängenden Rede gedacht. Es ist absichtlich dieser Ausdruck gewählt (vgl. auch Apostelg. 7, 38; Hebr. 5, 12), um nicht bloß an das Gesetz im engeren Sinne, sondern an das ganze alte Testament in seinen einzelnen Gottesworten zu erinnern. Insonderheit aber will der Apostel hier solche Aussprüche verstanden haben, welche Verheißungen auf das zukünftige Heil sind; denn im folgenden Verse wird in Bezug auf die λόγια τοῦ θεοῦ die πίστις τοῦ θεοῦ genannt, die Treue Gottes, so daß also der Begriff der Erfüllung der Verheißung in der Rede hervortritt. In dem ἐπιστεύθησαν liegt aber, was alle Schriften des A. T. verkündigen, daß Israel vorzugsweise auserwählt worden, Offenbarungsvolk des lebendig-allmächtigen und heiligen Gottes zu seyn,[55]) wobei nicht übersehen werden darf, daß P. sich auch hier vollkommen treu bleibend, alles Verdienst der Juden ausschließt. V. 3 fährt er fort in Entkräftung der Widerrede. Was hilft, konnte man sagen, diese Anvertrauung der Aussprüche Gottes den Juden: werden sie auch erfüllt? — Dieß ist doch wohl Hauptsache! Denn, wenn der Unglaube der Juden erwiesen ist, so verhindert er ja die Erfüllung. Nimmermehr! antwortet der Apostel: wenn auch Manche sich dieses göttlichen Vertrauens unwürdig machten durch Unglauben, so wird doch Gott seinem Worte treu bleiben. Die Niederschlagung dieses Einwurfs konnte bei Paulus nicht anders ausfallen. Denn er steht auf dem Standpunkte derjenigen, welche die πίστιν τοῦ θεοῦ wirklich erfahren haben; eben in der Erscheinung Jesu hat sich diese

Treue erwiesen. Offenbar will er mit dem Worte *πίστις*[56]) einen Gegensatz zur *ἀπιστία* bilden. V. 4. ist der Ausdruck wohlgewählt, namentlich das *γινέσθω* statt des Indicativs, um so recht in der Vergleichung der göttlichen Treue mit der menschlichen Treulosigkeit jene triumphiren zu lassen. Im Gegentheil, will er sagen, die menschliche Treulosigkeit soll nur dazu dienen, um die göttliche Treue in das hellste Licht zu setzen[57]). V. 5 wird einer weiteren Folgerung der Gegner Erwähnung gethan, der allerärgsten, die vorgebracht werden konnte: „wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit herausstellt: was sollen wir sagen? — ist Gott nicht ungerecht, wenn er Zorn verhängt?" — Der Apostel spricht so, daß er sich genau in die Schlußweise seiner Gegner hineinversetzt und aus ihnen herausredet, weshalb er auch das *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* „ich rede auf menschlich-beschränkte Weise (6, 19; Gal. 3, 15)" hinzufügt. Die *ἀδικία* steht für die *ἀπιστία* (V. 3), und verallgemeinert das, was dem nächsten Zusammenhange gemäß durch *ἀπιστία* ausgedrückt werden mußte. Der Unglaube ist ja eine Folge der Ungerechtigkeit, indem unter dieser das Gegentheil von allem Religiös-Sittlichen zu verstehen ist. Vgl. Kap. 1, 18. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* muß hier aus der angezogenen Stelle Ps. 51, 6 genauer erklärt werden. Es ist die Gerechtigkeit Gottes, die sich kund giebt in seiner Treue und Beständigkeit, in der Erfüllung der gegebenen Verheißungen. Sodann verhält sie sich zur *πίστις τοῦ θεοῦ* wie die *ἀδικία* zur *ἀπιστία*. Die Frage *τί ἐροῦμεν*? dient zur Veranschaulichung der inneren Dialectik; das Bedenkliche, Zweifelhafte des vorhergehenden Satzes soll dadurch klar gemacht werden. Aber mit einer einzigen weiteren Frage führt der Apostel seinen Gegner zur Ungereimtheit. Was will doch, fährt er fort, eure Spitzfindigkeit gegen den Satz vorbringen (V. 6), den ihr nicht leugnen könnt, daß Gott die

Welt richten werde? — Thut er dieses, so muß er nothwendig die ἀδικία strafen. Es ist eine beschämende Weisheit des Apostels, daß er sich auf keine weitere Erörterung des sophistischen Einwandes einläßt. V. 7 setzt er den Einwand fort, obgleich er ihn schon einmal beseitigt hat. Er redet ganz im Sinne des Gegners. Die ἀλήθεια erklärt sich aus V. 4, wo Gott ἀληθής, der Mensch aber ψεύστης genannt wird. Die Wahrheit Gottes steht hier in ihrer höchsten und allgemeinsten Bedeutung, als das Grundwesen des Ewigen; ψεύσμα bildet den schärfsten Gegendruck gegen ἀλήθεια, das ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ drückt aber den Gedanken aus, daß ohne diesen Gegensatz des ψεύσμα die ἀλήθεια nicht so stark hervortreten würde. Ist aber dieses der Fall, „warum werde ich noch als Sünder gerichtet"? Gerade in diesen Worten liegt das Falsche des sich entschuldigenden Gegners; denn ein Sünder bleibt er immer, mag er auch dazu wirken, daß die Wahrheit in's Licht gestellt werde. V. 8 macht der Satz in seinem Anschließen an die vorhergehende Frage Schwierigkeit. Unstreitig hat P. in der Lebendigkeit seines Vortrags die Construction plötzlich verändert. Eigentlich hat er mit καὶ fortfragen wollen. Allein es kam ihm ein Zwischengedanke, der eine Parenthese bildet und an diesen fügt er seine eigene Rede an. Uebrigens ist die Lehre, deren die Juden hier den Apostel beschuldigen, nichts als gewöhnliche Consequenzmacherei; daher sagt er auch: καθὼς βλασφημούμεθα. V. 9 zieht τί οὖν aus dem Vorhergehenden den Folgesatz, um das Gespräch zu Ende zu bringen: „wie nun? haben wir Vorzug?" Οὐ πάντως „nicht durchaus"; wenigstens nicht in dem Sinne, in dem ihr es nehmet: denn die Vorzüge, die euch durch Gottes Gnade zu Theil geworden, dürft ihr hier nicht in Anschlag bringen. In dem folgenden προῃτιασάμεθα γὰρ „denn ich habe bereits die Anklage

vorausgestellt" u. s. w. giebt er entschieden zu erkennen, daß er sich nicht widersprechen dürfe: denn obgleich er den Juden einen Vorzug vor den Heiden eingeräumt habe (Kap. 3, 1. 2.), so sei doch der Beweis für ihre gemeinschaftliche Schuld mit den Heiden schon im A. T. enthalten. Die Schwierigkeiten, die man gewöhnlich in diesem Verse findet, rühren besonders davon her, daß man οὐ πάντως nicht genau beachtet und gewöhnlich in der Bedeutung von „durchaus gar nicht" nimmt, als wenn πάντως οὐ im Texte stände. Dann freilich würde P. mit sich selbst in Widerspruch gerathen seyn. Vgl. 1. Cor. 5, 10. Bei den folgenden Worten (V. 10—18), welche die Anklage des Apostels als durch Gottes Mund selbst bewahrheitet zeigen sollen, ist wieder zu bemerken, daß er theils nach den LXX, theils nach dem Gedächtniß citirt; doch zieht er in dem „es ist nicht Einer gerecht" überhaupt die Folgerung aus allen hierher gehörigen Aussprüchen des A. T. V. 19 sodann rechtfertigt sich P., daß er jene Stellen im A. T. nicht bloß auf die Heiden, sondern auch auf die Juden beziehe. Das erste Mal ist νόμος mehr Inbegriff des ganzen Alten Testaments, das andere Mal sollen wir vorzüglich an das Mosaische Gesetz denken. In dem πᾶς ὁ κόσμος liegt, daß die Juden gewiß nicht ausgeschlossen sind und damit hat der Apostel ihren Mund stumm gemacht, auch den der christlichen Ausleger, welche ihm einen Machtspruch vorwerfen. Denn 1) redet er mit Ueberzeugung (οἴδαμεν δὲ) aus ihrem Grundbewußtseyn heraus, daß, was das A. T. von der allgemeinen und gänzlichen Sündhaftigkeit der Menschen lehre[58]), doch vorzugsweise denen zur Erkenntniß gesagt sey, die im A. T. ihr Gesetz besitzen; 2) hat er in den angezogenen Stellen Juden und Heiden, die ganze Welt (πάντες) zusammengefaßt, damit sie nicht etwa die starken Aussprüche bloß auf die Heiden bezögen. — Mit dem folgenden διότι

(V. 20) zieht er den endlichen Schluß aus der ganzen vorhergehenden Beweisführung. Insofern das A. T. bezeugt, daß Alle ungerecht seyen, und zwar an Stellen der Psalmen und Propheten, die doch nach dem Gesetze geschrieben sind, so geht daraus hervor, was Paulus schon oben ausgesprochen, daß durch das Gesetz Keiner gerecht werde vor Gott.[59]) Er sagt also nichts Neues, sondern stellt nur noch einmal das bestimmt heraus, was sich aus der ganzen Erörterung als unbestreitbar ergiebt. Denn, nachdem er Kap. 1, 17 behauptet, daß nur durch den Glauben die Gerechtigkeit vor Gott gewonnen werde, lag darin nothwendig schon, daß das Gesetz nicht rechtfertigen könne. Durch das Gesetz wird die lebendige Erkenntniß der Sünde, aber nicht die Hinwegnahme derselben erlangt. Der *νόμος*, wie er den inneren Menschen entgegen tritt, ist ebensowohl das mosaische als das heidnische Moralgesetz. Werke, die solchem Gesetze entsprechen, können nicht denjenigen Zustand im Gemüthe des Menschen hervorbringen, zufolge dessen er sich gerecht vor Gott weiß: denn es bleibt ein Widerspruch zwischen der äußeren That und der inneren Gesinnung. Auf diesen Grundsinn deutet auch *πᾶσα σὰρξ*: denn „alles Fleisch" bezeichnet nicht bloß die Allgemeinheit des Menschen, so daß auch die Heiden mit eingeschlossen sind, sondern es weist auch auf seine Schwäche in Erfüllung des Gesetzes hin. (Gal. 2, 16). In dem kurzen Schlußworte giebt P. die wichtigste Bestimmung des Gesetzes vom Standpunkte des Neuen Testamentes an. Es soll durch seine äußere gebietende Gewalt den Menschen zum lebendigsten Bewußtseyn seiner sittlichen Unzulänglichkeit führen, damit er durch das ihm entgegentretende „du sollst" innerlich erfahre „du kannst nicht" (vgl. 1. Cor. 15, 56). Erst dann, wenn er durch diese Erkenntniß seiner Ohnmacht[60]) die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur erfühlt hat, ist er zur Aufnahme des ihm in

Christus aus freier Gnade gebotenen Heiles geschickt. — Das νυνὶ V. 21 enthält im Fortgange der Rede den Grundton des Folgenden. Es entspricht ihm V. 26 das ἐν τῷ νῦν καιρῷ. Nun aber, wo Jesus Christus erschienen, gelebt, gelehrt, gestorben, auferstanden, kurz, jetzt, wo der neue Bund geschlossen, da ist der wahre Weg zur Rechtfertigung alles Fleisches auf Erden gegeben: ohne Gesetz, durch den Glauben ist die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden (χωρὶς νόμου ist mit πεφανέρωται zu verbinden), und zwar durch den Glauben, der von Jesus Christus kömmt, und sich auf ihn bezieht. Es ist aber die Lehre von der Rechtfertigung ohne Gesetz keine Neuerung; bloß die Befolgung ist jetzt erst möglich gemacht. Ihre Wahrheit ist schon im A. T. bezeugt, ja, in dem Gesetze selbst ist enthalten, daß ohne Gesetz die Gerechtigkeit vor Gott erlangt wird, wie die Geschichte Abrahams beweist (s. das folgende Kap.), und so auch in den Propheten (s. die schon oben benutzte Stelle aus Hab. 2, 4), wie denn mit beiden Bezeichnungen P. das Ganze der alttestamentlichen Bundesschriften umschreibt. Unleugbar findet sich auch das Zeugniß der Unzulänglichkeit des Gesetzes im A. T., aber auch die Hinweisung auf einen neuen Weg des Heils. Das Erstere giebt sich kund in der ganzen Geschichte des jüdischen Volkes, noch mehr aber in dem, was die Propheten, ja was schon Moses selbst über dieses Volk ausgesagt. Es ist das Bundesvolk, es hat die Bevorzugung des mosaischen Gesetzes und doch ist es ein Haus der Widerspenstigkeit und unbezwinglicher Hartnäckigkeit (Jes. 6, 9. 10). Das Zweite, was hindeutet auf einen anderen Weg zur Gewinnung der Gerechtigkeit vor Gott, ist in den Propheten schon deutlich dadurch ausgesprochen, daß sie die Eintheilung in zwei große Zeithälften festsetzen und in der letzten die Epoche des höchsten Heiles in der Erscheinung des Messias verkünden, wo ein neuer Bund Gottes mit

dem Volke geschlossen und das Gesetz von ihm in das Herz geschrieben wird (Jerem. 31, 33). In diesem neuen Bunde (*νυνὶ*) ist nun die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden „durch den Glauben, und zwar für Alle und über Alle, welche glauben,“ ohne Unterschied (V. 22). Das *οὐ γάρ ἐστι διαστολή* ist dem Apostel so recht aus der Seele geflossen: denn nicht bloß die Juden sollen gerechtfertigt werden, sondern auch die Heiden. Er begründet diesen Satz V. 23 dadurch, daß er nochmals auf die schon entwickelte Gleichheit der Juden und Heiden in der gemeinschaftlichen Erlösungsbedürftigkeit zurückkömmt: „denn Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes Gottes, als solche, die gerechtfertigt worden geschenksweise durch seine Gnade.“ Durch die Anknüpfung (V. 24) mit dem Particip *δικαιούμενοι*, welches wir im praeter. fassen müssen, da die That der Rechtfertigung in der Lebensvollendung Jesu bereits geschehen, wird auf eine absichtlich überraschende und nachdrucksvolle Weise die Aufmerksamkeit auf das vorhergehende Subject der Gesammtheit der Sünder gerichtet, die auf keinen Ruhm Anspruch haben, und doch Gerechtfertigte sind. Wie denn? Diese sich hervordrängende Frage wird sogleich durch das gewaltige *δωρεὰν* beantwortet, das freilich ganz geeignet ist, die neue Frage aufzuregen: wie ist solches möglich? — Aber auch diese Frage wird unmittelbar beantwortet durch die Hinweisung auf die Lösung des Räthsels in dem tiefsten und geheimnißvollsten Grunde Gottes, in seiner Gnade, dem tröstendsten Worte der heiligen Schrift.[61]) — *διὰ* dient nun zur Bezeichnung des Mittels, wodurch die Rechtfertigung aus Gnaden gewonnen wird: „durch die Erlösung, die in Christus Jesus;“ *ἀπολυτρώσις*[62]) deutet auf die eigene Unzulänglichkeit des Schuldigen, sich von der Strafe frei zu machen; er selbst kann sich nicht rechtfertigen als schuldlos, Gott erklärt ihn aus Gnaden als einen Gerechtfertigten,

indem er Jesum Christum als λύτρον für ihn dahingegeben (Matth. 20, 28; Marc. 10, 45). V. 25 u. 26 erklärt nun P. genau, wie Christus Jesus als Erlöser zu betrachten, oder, wie in ihm die Erlösung vermittelt sey. Er sagt aber nicht: „welchen Gott als λύτρον dahingegeben", sondern „als ἱλαστήριον dahingestellt." Demnach ist Christus Jesus Erlöser als Versöhner, und zwar durch sein unschuldig vergossenes Blut. Er ist uns zur „Sühnstätte" geworden; und so führt uns P. mit diesem Namen in's Allerheiligste des Alten Testaments, und erfaßt symbolisch-vergleichungsweise den höchsten Begriff der Versöhnung. Schon das vorangestellte προέθετο deutet auf etwas für die Anschauung Hingestelltes und Ausgesetztes, von dem die heiligste Wirkung der göttlichen Gnade ausgeht. In Christus ist die typische Symbolik des Alten Bundes erfüllt; in dem Neuen, den er gestiftet, ist er zum ἱλαστήριον, und zwar ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι „durch sein eigenes Blut" geworden[63]). Vortrefflich, recht specifisch-christlich und paulinisch, ist aber zwischen ἱλαστήριον und ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι das διὰ τῆς πίστεως eingeschoben, welches zwar dem Sinne nach mit ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zu verbinden, aber nicht so, daß zu übersetzen sey „durch den Glauben an sein Blut," sondern der Apostel will, wohl zu merken, sogleich jede äußerliche, realistische Auffassung der versöhnenden Kraft des Blutes entschieden beseitigen, und die geistig-subjective Aneignung ihrer Wirkung durch den Glauben hervorheben. Somit haben wir in der Erklärung unserer Stelle die neuerdings gewöhnlichere, „den Gott als Sühnopfer oder Sühnmittel dargestellt," die schon nach dem Sprachgebrauch, sowohl was das προέθετο, als das ἱλαστήριον betrifft, ferner liegt, verworfen. Welchen Nachdruck der Apostel auf das in unserem Sinne genommene προέθετο gelegt, zeigt das gleich folgende εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ „zur öffentlichen Erweisung seiner Ge-

rechtigkeit" (s. oben Kap. 2, 15 ἐνδείκνυνται), wobei nun unverkennbar für den Uneingenommenen in diesem Uebergange der Rede zu bemerken, wie P. ebenso bedacht ist, zu verhüten, daß die Leser bloß an der subjectiven Bedeutung des Blutes haften möchten, indem er jetzt auch die positiv-objective des Todes Jesu, wodurch er zum ἱλαστήριον geworden, hervorhebt, obschon, eben nach unserer Auffassung des Worts, der Begriff der stellvertretenden Genugthuung hier insofern nicht in Betracht kömmt, als ἱλαστήριον nicht das Sühnopfer ist. Aber auf die δικαιοσύνη als Gerechtigkeit kömmt es hier allerdings an, der schon nach dem A. T. Genüge geleistet werden mußte, und es schwebt wenigstens das stellvertretende Opfer (Jes. 53) dem Apostel vor. Inwiefern nun jene „öffentliche Erweisung der Gerechtigkeit Gottes" nöthig gewesen, darauf giebt der folgende Satz διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτήματων Antwort: weil er die Sünden, die vor der Erscheinung Jesu begangen worden waren, ungestraft hatte vorübergehen lassen, wovon der Grund in der ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, welches P. zur Verständigung (V. 26) einschiebt, in seiner Geduld und Langmuth zu suchen [64]). Wie hochwichtig aber dem Apostel sein Ausspruch von der Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit sey, geht aus der Wiederholung des πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ hervor, wobei die Vertauschung des εἰς mit πρὸς auffallend ist. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er bei der Darlegung einer solchen bedeutenden Lehre bloß nach einer rednerischen Abwechselung im Gebrauch beider Präpositionen sollte gesprochen haben. Wir müssen vielmehr bei dem deutlichen Bestreben des Apostels, seinen Sinn recht klar herauszustellen, eine Absicht in diesem Wechsel suchen. Und so wird sich bei einer scharfen Gliederung der beiden Hälften des Satzes am sichersten ergeben, daß zuerst εἰς den Endzweck überhaupt bezeichnet,

πρὸς sodann genauer den Nutzen und Gewinn nach folgender Verknüpfung der Gedanken: Gott stellte Jesum als ἱλαστήριον dar, damit er auch deutlichen und öffentlichen Beweis seiner Gerechtigkeit gebe, und man nicht sagen konnte, er habe die Sünden der vorchristlichen Zeit ungestraft gelassen: denn es war ja Jesus Christus, damit er zum ἱλαστήριον würde, als stellvertretendes Sündopfer gefallen. Dieser Erweis seiner Gerechtigkeit sollte aber zugleich denjenigen zu Gute kommen, welche in der gegenwärtigen Zeit stehen, insofern sie nämlich die Gerechtigkeit vor Gott erlangen, wenn sie die Heilskraft des versöhnenden Todes des Erlösers sich gläubig aneignen. Ein solcher doppelter Zweck, um dessentwillen Gott Jesum als ein ἱλαστήριον öffentlich hinstellte, wird auch auf das Bestimmteste in den Schlußworten zusammengefaßt: „so daß er sey gerecht und rechtfertigend den, der aus dem Glauben Jesu." Hieraus geht deutlich hervor, wie das δίκαιον der δικαιοσύνη V. 25, das δικαιοῦντα aber der δικαιοσύνη V. 26 entspricht, so daß wir dieselbe das erste Mal durch Gerechtigkeit, das andere Mal durch Rechtfertigung übersetzen dürfen. Wenigstens ist das unzweifelhaft, daß P. ebensowohl die objective Bedeutung des Todes Jesu als eines stellvertretenden Sühnopfers,[65]) wie auch die subjective desselben habe ausdrücken wollen. Die Frage V. 27 bezieht sich darauf, daß wir Alle δωρεὰν Gottes Gnade haben. „Wo bleibt nun der Selbstruhm?" — Auf das Entschiedenste kann nach der vorausgegangenen Beweisführung gesagt werden: „er bleibt ausgeschlossen!" Nur ein Gesetz hat dieses Recht der Ausschließung, wobei wir an das so häufig vorkommende נִכְרְתָה im Mosaischen erinnert werden. Durch welches Gesetz geschieht es also? — Durch das Gesetz der Werke? — Nein! sondern durch das Gesetz des Glaubens. Daher ist νόμος hier nicht Lehre, sondern Gesetz, und bildet gerade den schärfsten Gegensatz

zu *πίστις*. P. will zeigen, wie der Glaube an die Stelle des Gesetzes getreten, ja, wie der Glaube das Gesetz geworden, und (V. 28), daß er einen vollständigen Beweis zu seinem Satze geliefert habe. Die weitere Frage (V. 29) bezieht sich auf die Entgegnung, als wenn etwa Gott nur den Juden durch den Glauben könne die Rechtfertigung verschaffen. Freilich wenn es allein auf die Erfüllung des Mosaischen Gesetzes ankäme, könnten nur die Juden gerechtfertigt werden; aber Gott ist aller Völker Gott, und darum muß sich seine Gerechtigkeit auch über Alle erstrecken. Dieses geschieht auch, wenn an die Stelle des Gesetzes der Glaube tritt. Es ist Ein Gott, sowohl der Juden, als der Heiden,[66]) „welcher rechtfertiget die Beschneidung aus dem Glauben, und die Unbeschnittenheit durch den Glauben" (V. 30). Das *ἐκ πίστεως* ist mit *δικαιώσει* zu verbinden, so daß damit die Bedingung der Rechtfertigung angezeigt wird; das *διὰ τῆς πίστεως* ist dem Wesen nach nicht davon unterschieden: denn es kann nicht seyn, daß der Heide anders durch den Glauben gerechtfertigt werde, wie der Jude. Indessen kann der Ausdruck in seiner Verschiedenheit sich immerhin darauf beziehen, daß zu den Heiden der Glaube erst herangebracht werden mußte, während er innerhalb der Juden, so zu sagen, in seiner ganzen Bedeutung unmittelbar hervortrat. Demnach würde zum zweiten Mal *πίστις* hier mehr in seiner objectiven Bedeutung genommen werden müssen, obschon der subjective Glaube, wie sich von selbst versteht, nicht auszuschließen ist. — Dem letzten bedeutenden Einwurfe (V. 31) begegnet P. am Schlusse des Kapitels. Wenn im Christenthum an die Stelle des Gesetzes der Glaube tritt (V. 27), so könnte man sagen, es werde der Gesetzlosigkeit das Wort geredet. Das sey ferne! Im Gegentheil im N. T. wird das wahre Gesetz erst recht festgestellt: denn durch den Glauben wird der Mensch gerade geschickt gemacht, das Gesetz zu er-

füllen, namentlich das höchste Gesetz der Liebe, welches P. erst später weiter ausführt. Und so tritt der Apostel mit seiner neuen Lehre keineswegs dem Propheten entgegen, wenn er auf das Gesetz, als den köstlichen Eckstein, in Zion festgegründet (Jes. 28, 16), alles Wohl und alle Ordnung des Staates baut. Er weist also hier nur den Vorwurf, der sich gegen ihn aufdrängen konnte, entschieden ab, bei der bloßen, bestimmten Versicherung stehen bleibend: „wir stellen eben das Gesetz erst recht fest (*ἵστημι* s. v. a. הֵקִים)." Diese Feststellung und Erfüllung des Gesetzes folgte aber allerdings schon aus dem Vorhergehenden von der Aufnahme auch der Heiden in das Reich der alle Menschen rechtfertigenden Gnade Gottes, was auch in den Weissagungen der Propheten verkündet ist. So bildet dieser Vers eher den Schluß dieses Kapitels, als den Anfang des neuen. Das *οὖν* (also) geht ja bestimmt auf V. 27 *διὰ νόμου πίστεως* zurück.

Viertes Kapitel.

In diesem Kapitel begründet Paulus nun erst weiter seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben aus dem A. T., begegnet aber, wie schon mehrmals, zunächst einem Einwurfe. Oben (Kap. 3, 27) hatte er gefragt: „wo bleibt nun der Selbstruhm?" Er hatte dem Stolze der Juden, daß sie schon in ihrem Namen, als solchem, eine Bevorzugung besäßen, jeden Grund hinweggezogen. Nun aber konnte man entgegnen: hat nicht der Vater Abraham Ruhm gehabt bei Gott? und wodurch anders, als durch seine Werke? — Nimmermehr! antwortet der Apostel; im

Gegentheil liegt gerade in der Geschichte eures Stammvaters schon die mächtigste Bekräftigung meiner Lehre aus dem A. T.: denn dem Abraham ward sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet. — In der beginnenden Frage (V. 1.) ist schon die Antwort selbst enthalten, daß Abraham nach dem Fleische Nichts erworben habe. Daß die fragende Redeform hier verneinende Bedeutung habe, ergiebt sich schon aus V. 2, wo mit γὰρ der Satz angeknüpft wird. Das κατὰ σάρκα schließt sich an εὑρηκέναι an, und erklärt sich aus dem ἐξ ἔργων im folgenden Verse; nur ist es von einem noch weiteren Begriff: denn es steht dem κατὰ πνεῦμα entgegen, und bezeichnet alle Aeußerlichkeit, aber mit der besonderen Bedeutung der Nichtigkeit. Hier nun bezieht sich der Ausdruck zunächst auf die Bevorzugung des Samens Abrahams, daß dieser erwählt worden von Gott zum Stammvater[67]) eines großen Volkes. Eingeschlossen ist aber zugleich das Handeln Abrahams, sein äußeres Thun und Treiben, was nachher durch das ἐξ ἔργων im Besonderen bestimmt ist. In den Worten ἔχει καύχημα, ἀλλ᾽ οὐ πρὸς τὸν θεόν (V. 2) liegt der Sinn, daß die Werke als solche bei Gott nie Ruhm verschaffen können; nur durch den Glauben kann dieses geschehen. Dieß beweist (V. 3) selbst Abraham (Gen. 15, 6). Auf dem Worte ἐλογίσθη ruht der besondere Nachdruck von dem, was P. im Folgenden näher entwickelt; ja, es liegt darin die Beweiskraft für seine ganze Lehre.[68]) Hätte nämlich, so fährt er fort, Abraham durch seine Werke sich in Wahrheit Ruhm erworben, so wäre von einem Lohne, aber nicht von einer Anrechnung die Rede gewesen; Abraham, wenn Gott die Werke ansähe, hätte Anspruch gehabt auf ein bestimmtes Verdienst. Dagegen streitet die Schrift. Es ward ihm der Glaube angerechnet: denn es liegt in dem Begriffe der Anrechnung, daß man einem etwas, was man nicht zu leisten verpflichtet ist, zu Gute kommen läßt. Man

erklärt irgend etwas, was Jemand kund giebt, als stellvertretend für das was er eigentlich thun sollte. Das τῷ δὲ ἐργαζομένῳ (V. 4) „dem, der sich aber mit Werken abgiebt" sieht genau auf ἐξ ἔργων V. 2 zurück. Auffallend ist (V. 5) ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, da wir zunächst nur πιστεύοντι erwartet hätten: denn für Abrahams Verhältniß schickt sich dieser Ausdruck nicht recht. Wir hätten eher erwartet: wer an Gottes Verheißung glaubt, dem wird sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werden. Offenbar spricht aber P. hier aus dem christlichen Bewußtseyn heraus und verläßt die unmittelbar genaue Beziehung auf Abraham. Es war ihm genug, daß er aus dem A. T. bewiesen hatte, Abrahm wäre aus dem Glauben gerechtfertigt worden, und nicht aus den Werken. Er bezieht den Glauben, indem er sich jetzt auf den Standpunkt seiner christlichen Leser versetzt, auf die Verheißung, daß Gott den bußfertigen Sünder gerecht erkläre. Und so giebt David (V. 6—8) das zweite größte Beispiel im A. T., wie Gott durch den Glauben, und nicht durch die Werke den Menschen gerecht erkläre: denn er konnte sich wahrlich der Werke des Gesetzes nicht rühmen, wohl aber des Glaubens [69]. Indem wir nun aus seinem Munde die Seligpreißung des Menschen vernehmen, dem Gott Gerechtigkeit anrechnet ohne Werke, entsteht die Frage (V. 9), ob sich diese nur auf die Beschneidung, oder auch auf die Unbeschnittenheit beziehe? — Auch hier liegt die Antwort schon in der Frage. Es erstreckt sich die Seligpreißung auch auf die Unbeschnittenen. Das Beispiel Abrahams beweist dieses (V. 10): „denn wir sagen ja, daß dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde," so daß sich der Apostel auf die bereits gegebene Zustimmung seiner Leser in diesem Punkte zuversichtlich berufen konnte. War doch Abraham selbst noch unbeschnitten, als Gott ihm seinen Glauben zur Gerechtigkeit anrechnete. Aber P. vervollstän-

digt (V. 11) noch den Beweis. Gerade die Beschneidung ist ja erst eine Folge seines rechtfertigenden Glaubens für Abraham geworden. Ihre Bedeutung ist keine andere, als daß sie ein Zeichen von Gottes Gnade seyn sollte, ein Siegel, ein festes Bestätigungszeichen der bereits ausgesprochenen Rechtfertigung Abrahams von Gott[70]), „so daß er Vater Aller seyn sollte, die glauben *δι᾽ ἀκροβυστίας*." Der folgende Satz giebt genauer die Bedeutung vom Zeichen der Beschneidung Abrahams an. Wenn man Abraham als einen Beschnittenen betrachtete, so sollte man dabei sich erinnern, daß er der Erste Aller, welche von Gott aus Gnaden gerechtfertigt wurden, um des bloßen Glaubens willen. P. drückt sich aber scharf so aus, daß er sagt, Abraham solle Vater Aller seyn, welche glauben durch die Unbeschnittenheit, nämlich *κατὰ πνεῦμα*, um dem Stolze auf die fleischliche Abkunft von Abraham aufs Neue entgegen zu treten (Gal. 9, 7. 29)[71]). Das *διὰ* ist nicht etwa „während" sondern bestimmt „durch": die Unbeschnittenheit war Ursache von den Glauben. Denn gerade in diesem Zustande der Unbeschnittenheit, in welchem sich Abraham befand, tritt die Kraft des Glaubens in ihrer höchsten und herrlichsten Bedeutung hervor. Abraham glaubt Gott, obschon er noch nicht zu denjenigen gehört, welchen er ein besonderes Zeichen gegeben, daß er sie vor anderen Völkern bevorzugen wolle. Hier also erscheint das kindlichste, hingebendste Vertrauen in Gottes Gnade auf das Stärkste, und so ist in der That die *ἀκροβυστία* Grund der *πίστις* gewesen. Der Zwischensatz *εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην* dient nur zur weiteren Erläuterung der vorhergehenden Behauptung, inwiefern Abraham könne Vater genannt werden Aller, welche glauben durch die Unbeschnittenheit. Er ist ein *σημεῖον* selbst für diese, ein Trostbild, daß sie gerechtfertigt werden können auch ohne Beschneidung. Aber nicht allein ist Ab-

raham für die Heiden gegenwärtig ein Beispiel, wie Gott durch Gnade rechtfertigt, er ist's auch für die Juden (V. 12): denn eben die Beschneidung, wodurch sie ausgezeichnet sind, ist Jenen Zeichen der Rechtfertigung Gottes aus Gnaden um des Glaubens willen; aber als Beschnittenen gilt ja der Beweis der Gnade Gottes für sie. Demnach sagen wir: die Heiden sollen beim Abraham sehen auf das Zeichen der Beschneidung mit der Ueberlegung, daß es erst eine Folge von dem rechtfertigenden Glauben Abrahams gewesen, die Juden hingegen sollen bei dem Zeichen der Beschneidung Abrahams überhaupt an die Gnade Gottes sich erinnern, welche ihrem Stammvater zu Theil geworden. Nun aber macht P. einen Unterschied unter denen, die beschnitten sind. Abraham ist nicht bloß Vater der im fleischlichen Sinne Beschnittenen, sondern auch für die, welche geistig Nachfolger desselben in seinem noch im Zustande der Unbeschnittenheit bewiesenen Glauben sind. „Denn nicht durch das Gesetz ward die Verheißung dem Abraham oder seinem Samen, daß er Erbe der Welt werden solle, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens" (V. 13). Hierdurch werden die letzten Worte des vorhergehenden Verses erklärt und vervollständigt. Der Zwischengedanke ist: die äußerliche Beschneidung thut's freilich nicht; überhaupt das Gesetz, worauf Israel sich stützt, kömmt hier nicht in Betracht, sondern nur der Glaube: denn er ist Grund gewesen von jener Verheißung an Abraham und seinen Samen, daß er Erbe solle seyn der Welt, nicht des Gesetzes (Gal. 3): denn es war ja das Gesetz noch nicht einmal vorhanden, als jene Verheißung an Abraham erging. Der Apostel demüthigt daher im Fortgange der Rede den jüdischen Stolz noch mehr. Aber sagte er, die Beschneidung sey erst Folge gewesen von Abrahams Glauben, hier geht er noch weiter: das Gesetz war noch nicht einmal da, als die berühmte Verheißung er-

folgte. Das ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως wirft ein Licht auf διὰ νόμου zurück, so daß wir zu erklären haben: denn nicht durch die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetze, sondern aus dem Glauben kömmt, ward Abraham oder seinem Samen die Verheißung zu Theil[72]). Der ganze Begriff des Glaubens (V. 14) wird zerstört, wenn die Erbschaft nothwendig an das Gesetz geknüpft wäre, und es wird weiter gezeigt (V. 18), wie dieses geschähe. Die Verheißung hängt nothwendig mit dem Wohlgefallen Gottes zusammen. Nun kann aber der, welcher sich auf das Gesetz stützt, Gott gegenüber, nimmer sein Wohlgefallen erwerben: denn, wo das Gesetz ist, da ist auch Uebertretung. Demnach kann die Verheißung nur demjenigen zu Gute kommen, dem der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wird, und so ist die Erfüllung der göttlichen Verheißung, oder die κληρονομία, durch den Glauben bedingt. Wie kann der Zorn, den nothwendig οἱ ἐκ νόμου sich zuziehen müssen, mit der Verheißung sich vereinigen lassen? — Und so kann die Erfüllung (V. 16) der Verheißung nur ἐκ πίστεως kommen, damit sie „nach der Gnade" im Gegensatz zur ὀργὴ eintrete, und zwar dem ganzen Samen, nicht bloß den Juden, sondern auch den Heiden: denn Abraham ist Vater Aller, die im Glauben seine Nachfolger sind. Demnach steht hier τῷ ἐκ τοῦ νόμου in einem anderen Sinne, als V. 14, sonst würde sich der Apostel widersprechen. Hier kömmt es ihm nur darauf an, den Gegensatz von denjenigen, die das Gesetz nicht haben, und denen, welche sich desselben rühmen, hervorzuheben. Er erhärtet (V. 17) seinen Ausspruch aus Gen. 17, 4. Die Schwierigkeit des Ausdrucks in κατέναντι liegt darin, daß das Wort abgerissen dasteht, indem es dem Sinne nach genau mit dem Citat zu verbinden ist. Man kann fragen: wie konnte Gott sagen: „ich habe dich gesetzt zum Vater vieler Völker?" Freilich war dies nach der Menschen Ur-

theil nicht möglich: denn wie hätte der alte, abgelebte Abraham noch Nachkommen erzeugen können? — Aber vor den Augen Gottes, im Angesichte dessen, an den er glaubte, vor dem Allmächtigen und Lebendigen, hatte diese Verheißung ihre Wahrheit: denn eben als der lebendige Gott konnte er selbst im Todten neues Leben erwecken. Wir übersetzen demnach: nämlich in den Augen dessen d. i. nach dem Urtheile dessen, an den er glaubte. [73]) V. 18—24 fügt P. eine genaue Beschreibung des eigenthümlich starken Glaubens hinzu: „welcher gegen Hoffnung auf Hoffnung glaubte, daß er Vater vieler Völker werde, nach dem, was gesagt ist: „also wird dein Same sein.“ (Gen. 15, 5) Wie hätte Abraham als Greis auf Nachkommen hoffen können? — Sein Glaube an Kinder war gegen die Hoffnung (*παρ᾽ ἐλπίδα*) in den Augen der Menschen. Aber sein Glaube war der rechte Glaube, eine wahre *ὑπόστασις ἐλπιζομένων*, ein *ἔλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων* (Hebr. 11, 1); nur ein solcher Glaube erfaßt die unsichtbare Zukunft, bewährt sich gerade durch die zuversichtliche Ergreifung derselben als Hoffnung; er ist bedingt in der Hoffnung, ruhet *ἐπ᾽ ἐλπίδι* (שַׁל תִּקְוָה). Zufolge (*κατὰ*) göttlicher Verheißung glaubte er, daß er Vater (sogar) vieler Völker werden würde. Bei der Anführung der Stelle Gen. 15, 5 sieht das *οὕτως* (כֹּה) auf die unzählbaren Sterne des Himmels zurück. — Wie also der Glaube Abrahams vom ersten Anfang an, wo er das Wort der Verheißung vernommen, stark war, so blieb er es; später angestellte Betrachtung führte nicht zur Schwächung desselben, Zweifel nicht zum Unglauben. Die Auslassung des *οὐ* vor *κατενόησε* in manchen Codd. rührt daher, daß man die Behauptung des Apostels im Widerspruch mit der Geschichte Abrahams fand, da Gen. 17, 17 erzählt wird, Abraham habe in seinem Herzen gesagt: „kann einem Hundertjährigen geboren werden, oder kann Sara, eine Neun-

zigerin, gebären?" Aber P. macht sich in der That keines Verstoßes gegen die historische Wahrheit schuldig; er hatte wohl gelesen, was Gen. 17, 17 berichtet wird, allein es entging ihm auch nicht, was V. 19 folgt: „dennoch soll Sara, dein Weib, dir gebären einen Sohn", und nun hören wir nicht, daß er weiter versuchender und zweifelnder Betrachtung Raum gegeben. Wir müssen also vorwärts in der Geschichte gehen, und da hat das *οὐ κατενόησε* seinen guten Grund. Daß Abraham gar nicht seinen hundertjährigen Leib betrachtet haben sollte, ist an sich undenkbar. Psychologisch richtig wird aus der Reflexion, dem *κατανοεῖν*, (הִתְבּוֹנֵן) das Zweifeln (*διακρίνεσθαι*) abgeleitet; aber Abraham, weil er sich dem Reflectiren nicht hingab, *οὐ διεκρίθη*, und der Grund, warum es nicht zum Zweifeln kam, lag in der Verheßung Gottes, wobei auf *τοῦ θεοῦ* ein Nachdruck zu legen. Das *εἰς* ist weder so obenhin „rücksichtlich", noch ist es geradezu als Object des *διακρίνεσθαι* zu fassen, sondern es drückt recht sinnlich-bestimmt die Spannung und Richtung nach der *ἐπαγγελία* hin aus. Nach dieser Auffassung erklärt sich auch das oft vernachlässigte *δὲ* sehr wohl im stärkstn Gegensatze zu dem *οὐ κατενόησε*: „im Gegentheil nach der Verheißung hingestreckt, zweifelte er nicht im Unglauben, sondern ward gekräftigt im Glauben," so daß *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει* dem obigen *ἀσθενήσας* entgegensteht. Das folgende *δοὺς δόξαν τῷ θεῷ* nimmt das vorausgegangene *τοῦ θεοῦ* vervollständigend wieder auf, und entspricht ganz dem hebräischen הָבוּ לַיהוָֹה כָּבוֹד (Ps. 29, 1) im Sinne: sich demuthsvoll beugen vor der Machtvollkommenheit und Herrlichkeit Gottes. In dem schönen *πληροφορηθεὶς* erscheint endlich Abraham als ein solcher, in dem sich der Glaube vollständig erschlossen[74]). Im Folgenden spricht nun P. bestimmt aus, weshalb er so ausführlich seine Leser auf Abrahams Beispiel hingewiesen; nicht sowohl,

um der historischen Erscheinung des Stammvaters im A. T. willen, als um dessentwillen, was derselbe für die Zukunft zu bedeuten habe: denn er ist ein Vorbild für die Christen, ein τύπος τοῦ μέλλοντος (5, 14). Was von Abraham gesagt wird, das gilt von allen denen, welche den wahren Glauben an Gott haben, insbesondere von den Christen, wenn sie an Gott glauben, welcher Jesum Christum von den Todten erweckt hat. Unverkennbar findet Paulus eine Gleichheit zwischen Abraham und Christus in Bezug auf jene Kraft Gottes, an welche der Glaube gefordert wird. Wie Gott den Abraham, der in seinem hohen Alter schon als ein Todter betrachtet werden konnte, zu einem neuen Leben auferwecke, so hat er Jesum aus dem Grabe auferstehen lassen. Geschickt weiß der Apostel V. 28 an V. 24 den letzten und obersten Satz dieses ersten Haupttheiles seines ganzen Schreibens anzureihen: Jesus Christus ist wegen der Sünden der Menschen von Gott dahingegeben, aber um unserer Rechtfertigung willen auferweckt worden: denn der Glaube wäre nichtig ohne Jesu Auferstehung, und ohne den Glauben gäbe es keine Rechtfertigung vor Gott.

Fünftes Kapitel.

Der Apostel hat den Grund seiner Lehre gelegt und steht auf festem Boden. Er entwickelt nun die Folge der Rechtfertigung durch den Glauben, indem sich sein Vortrag in der reichsten Entfaltung des Worts nach verschiedenen Seiten hin bewegt. Auf dem δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως liegt die ganze Schwerkraft seiner Rede: „gerechtfertiget also aus dem Glauben, haben wir Frieden zu Gott durch unsern Herrn Jesus Christus“ (V. 1). Und so erfahren wir sogleich

in dem lieblichsten Worte εἰρήνη,[75]) das im schärfsten Gegensatze zur ὀργή steht, (Kap. 1, 18) die seligste Wirkung des Glaubens (Joh. 14, 27). Es heißt aber nicht: „wir haben den Frieden Gottes,“ sondern: „wir haben den Frieden zu Gott,“ πρὸς τὸν θεὸν, weil wir uns vorher in ein feindliches Verhältniß gegen ihn durch die Sünde gestellt hatten. Die Rede (V. 2) ist fortschreitend und verstärkend: „durch welchen wir auch (καὶ) den Zutritt[76]) erlangt haben“; aber, was der Apostel auch hier nicht vergißt, hinzuzufügen, τῇ πίστει ‚durch den Glauben“ (Ephes. 2, 18; 3, 12). Wir beziehen daher τῇ πίστει nicht zum Folgenden, sondern schließen es auf das Engste an das Vorhergehende an: mittelst des Glaubens haben wir durch Jesus Christus Zutritt erlangt „in diesen gegenwärtigen Zustand der Gnade, in dem wir stehen,“ in welchem wir nicht mehr den Zorn, sondern, versöhnt, die Liebe und den Frieden Gottes fühlen. Aber wir haben nun noch Etwas erlangt, dessen wir uns rühmen dürfen, das große Gut „der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes.“ Noch schauen wir nicht die Herrlichkeit Gottes, wir stehen noch im Glauben, aber der Glaube verbürgt uns das Schauen. Er bewährt sich nach seiner Natur der Festhaltung als Hoffnung auf die Zukunft. Diese Zukunft ist beschrieben durch die Worte: „und rühmen uns der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes“ (8, 18. 21; 2. Cor. 2, 14; 1. Thess. 2, 12). Wenn der Christ hofft, er werde dereinst theilnehmen an Gottes Herrlichkeit, so ist damit das Höchste ausgesprochen, was gesagt werden kann, um das Gegentheil von allen Drangsalen und Leiden mit einem Worte hervorzuheben. Aber auch der Drangsale sollen wir uns rühmen, und in dieser Aufforderung bekundet sich die eigenthümlichst-christliche Gesinnung (2. Cor. 12, 9. 10; Phil. 4, 4; Hebr. 12, 2; 1. Petr. 4, 1—3. 12—14; Joh. 1, 2)[77]). Der Glaube wird durch Leiden versucht. Je stärkeren Widerstand eine Kraft

findet, desto mehr wird sie gehoben. Daher liegt in der Drangsal schon die Hoffnung eingeschlossen, was trefflich entwickelt wird (V. 4—5): „denn in der Drangsal erfahren wir, daß sie Geduld bewirkt, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung, die Hoffnung aber läßt nicht zu Schanden werden: denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsren Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben worden." Die Liebe Gottes ist der Grund, warum die Hoffnung nicht zu Schanden werden läßt, „weil sie in unsren Herzen ausgegossen ist durch den heiligen Geist, der uns gegeben." Demnach wird auf den heiligen Geist zuletzt Alles bezogen, daß in ihm dem Gläubigen die höchste Gewißheit von der Erfüllung der Hoffnung gegeben sey. Die *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* läßt sich sprachlich in objectiver und subjectiver Bedeutung nehmen; wir können die Liebe Gottes zu uns, und die Liebe Gottes in uns zu ihm darunter verstehen. Für die erstere Auffassung spricht der nächste Zusammenhang, namentlich V. 8, für die letztere mehr der unmittelbare Ausdruck des Satzes selbst, weil es heißt: „die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsren Herzen durch den heiligen Geist,[78]) der uns gegeben": wir sind uns bewußt, daß wir Gott lieben. Die eine Erklärung streitet dem Wesen nach nicht wider die andere: denn die Liebe Gottes ist der Grund unserer Liebe; wir lieben ihn, bezwungen von seiner Liebe. Der Zusammenhang streitet nicht gegen unsere Fassung: denn P. führt den höchsten Beweis der göttlichen Liebe nur an, damit er erweise, wie unsere eigene Liebe zu ihm entsteht. Unsere Liebe zu Gott ist es ja, welche uns innerlich die gewisse Hoffnung giebt: denn wenn wir Gott lieben in aller Wahrheit, so können wir nicht zweifeln, daß uns die Hoffnung nicht zu Schanden werden lasse. Unsere Herzen sind die Gefäße, in denen Gottes Liebe ausgegossen ist, wir sind davon ganz erfüllt und durchdrungen. Aber die Ausgießung

der Liebe geschieht *διὰ πνεύματος ἁγίου*. Ohne den heiligen Geist lieben wir Gott nicht: denn der heilige Geist kömmt aus dem Glauben, der Glaube aber ergreift Gott als Vater; das ist die Predigt des Evangeliums. Der heilige Geist ist also die neue Kraft, welche uns erst durch den lebendigen Glauben an Christus wird, der uns in Leben, Lehre, Tod und Auferstehung Gott als die höchste Liebe geoffenbaret hat. Darum heißt's auch: der heilige Geist sey uns gegeben; er ist nicht von uns erzeugt, sondern durch Gott und Jesus Christus, seinen Sohn, uns zugeflossen. Er ist der Tröster, den er den Seinen verheißen (Joh. 14, 16; 26; 15, 26; 16, 7. 8. 13). Der Apostel führt nun (V. 6) den höchsten Beweis sogleich an, wie unsere Liebe zu Gott durch seine eigene Liebe bestimmt und gerechtfertigt sey: denn das ist doch das größte Zeugniß der Liebe Gottes, daß er seinen Eingebornen, geliebten Sohn dahingegeben, und so „Christus, da wir noch elend warn, zur rechten Zeit für die Gottlosen gestorben“ [79]). Auf dem *ἔτι* in seiner Verbindung mit *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν* liegt ein besonderer Nachdruck; „jetzt“ sind wir gesundet. Die Schwachen und Kranken sind diejenigen, welche sich nicht selbst helfen können, die des Arztes bedürfen, die in der Sünde sittlich Elenden. Das *ἀσθενῶν* wird aber sogleich strenger und mit Recht in das starke *ἀσεβῶν* verwandelt, die ohne Scheu gottlos den Schuldlosen an's Kreuz schlugen. In dem *κατὰ καιρὸν ἀπέθανε* spricht P. nach menschlicher Weise, hindeutend auf die damalige allgemeine Entsittlichung; so recht zur rechten Zeit, als sie erfüllet war, ist er gestorben (Gal. 4, 4). Das *ὑπὲρ* vor *ἀσεβῶν*, sprachlich betrachtet, läßt ebensowohl die Uebersetzung „für, wegen“ (Joh. 10, 15), als „statt“ (2. Cor. 5, 20) zu, und diese Doppelsinnigkeit macht sich auch im Deutschen wie im Griechischen geltend [80]). Christus ist für die Sünder gestorben, um ihretwillen, aber das „Für“ ward zu einem „Anstatt“,

weil er stellvertretend die Strafe des Todes, die sie verdient hatten, auf sich nahm. Menschlich einleuchtender und schlagender könnte die That der göttlichen Liebe in dem Tode Jesu nicht hervorgehoben werden, als es im Folgenden (V. 7) geschieht, wo indessen das *ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ* insofern als schwierig erscheint, als man dem Zusammenhange gemäß in dem *ἀγαθοῦ* einen Gegensatz zu *δικαίου* zu erwarten geneigt ist. Aber der Gegensatz legt doch eigentlich nur in dem *τίς* im Verhältniß zu *Χριστός*. Das Sterben Jesu tritt vom menschlichen Standpunkt betrachtet in seiner eigenthümlichen Erhabenheit hervor. Er ist in freier Hingebung gestorben für Ungerechte, ja sogar statt derer, die ihm selbst den Tod gegeben, hat er zur Versöhnung den Tod über sich genommen. Ganz andes handeln dagegen die Menschen, wie sie uns die Erfahung giebt. Geschweige, daß sie für Ungerechte sollten ihr Leben hingeben, nehmen sie sogar Anstand für einen Gerechen zu sterben. Nur mit Zwang (*μόλις*) wird einmal Irgendeiner für einen Gerechten sich opfern. Aber nach dem natürlichen Eigennutz des Menschen mag wohl Jemand das Wagestück aussprechen, er wolle für einen sterben, wenn dieser sich ihm als einen Guten erwiesen, so daß also *ἀγαθὸς* im Verhältniß zu *δίκαιος* derjenige heißt, welcher in subjetiver Beziehung einem freundlich gewesen, ihm eine Wohlhat erzeigt; *δίκαιος* dagegen ist der Gerechte im objectiven Sinne, der untadelige Mensch an sich. Auf diese Weise eschcheint nun auch das *τάχα* im rechten Lichte, welches das Gegentheil von *μόλις*: es ist wohl schnell Einer bei der Hand, für einen guten Menschen, der ihm Liebe bewiesen, sein Leben dahinzugeben. Aber ob er es auch thut? — In dem nicht ohne Ironie gewählten *τολμᾷ* liegt wenigstens sicher eine Wiederbeschränkung des *τάχα*: es ist doch immer ein Wagstück des Menschen, für einen Guten zu sterben. Wie ganz

anders leuchtet dagegen (V. 8) die Liebe Gottes, indem Christus für uns gestorben, da wir noch Sünder waren! Bedeutend schreitet der Gedanke in dem πολλῷ οὖν μᾶλλον fort (V. 9). Wenn wir als Schuldige schon solcher Liebe theilhaftig wurden, wie viel mehr werden wir Gottes Huld erfahren, da wir durch das Blut Christi nun gerechtfertigt sind. Wir sind nun um so mehr, weil wir das Bewußtseyn der Versöhnung in uns tragen, von dem Zorne Gottes, wie wir ihn gefühlt, und also von dem Schrecken des Todes gerettet. Dieser nicht immer deutlich erkannte Sinn wird durch V. 10 in volle Klarheit gesetzt, wo zwischen das wieder aufgenommene πολλῷ μᾶλλον und σωθησόμεθα das erläuternde καταλλαγέντες eingefügt ist, und der Grund der höheren Rettung in der ζωῇ des Gestorbenen angegeben wird. Als Feinde Gottes wurden wir mit ihm ausgesöhnt durch den Tod seines Sohnes; wie werden wir nun als Freunde noch einen größern Gewinn haben durch sein Leben! In dem κατηλλάγημεν liegt also das neue Verhältniß, in welches wir uns durch Christus versetzt sehen, die Aussöhnung mit Gott; mit dem ἐν τῇ ζωῇ ist aber etwas höheres gegeben, als mit διὰ τοῦ θανάτου: verdanken wir dem Tode Jesu schon so viel, was erst seinem Leben! — V. 11 giebt eine Erhöhung und Verstärkung des Sinnes; der Apostel zeigt die gegenwärtige Sicherheit der Gläubigen in der innigsten Verbindung mit Gott. Steht uns auch die vollkommenste Seligkeit in der Zukunft durch das Leben Christi bevor, so haben wir doch auch jetzt schon den Gewinn des Ruhmes in Gott durch unseren Herrn Jesus Christus. V. 12 zieht die Folge aus dem Vorhergehenden, allerdings zunächst in Bezug auf den letzten Satz, aber doch mit Einschluß der ganzen früheren Entwickelung, wo das Heil durch den Glauben an die Rechtfertigung durch Christus auseinandergesetzt wurde; insofern aber V. 11 diese Heilslehre

in der höchsten Spitze gezeigt wurde, ist das διὰ τοῦτο vorzüglich auf das σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ zu beziehen. Dieser Satz insbesondere führt den Apostel auf die eingeschobene Vergleichung zwischen Adam und Christus. (Vergleiche auch 1. Corinther 15, 21 und 22. 47). Das δια τοῦτο können wir nicht genug betonen, insofern in ihm, in der strengen Zurückweisung auf das unmittelbar Vorhergehende d. i. auf die Gewinnung des ewigen Lebens durch Christus, der von den Auslegern vermißte Nachsatz, so zu sagen, als Vordersatz gegeben ist. Darum ist durch Einen Menschen die Aufhebung der Sünde in die Welt gekommen, und durch die Aufhebung der Sünde das Leben, und so in alle Menschen das Leben hindurchgedrungen: wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so in alle Menschen der Tod hindurchgedrungen, zu dem Alle gesündigt haben. Aber der Apostel ist so lebendig von dem, was man als Nachsatz erwartet, schon bei dem Aussprechen des διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν durchdrungen, daß er die eine Hälfte der Parallele nicht einmal in der äußeren Rede hervorkehrt. Der Streit, ob hier die ἁμαρτία die Sünde, oder die Sündhaftigkeit sey, läßt sich nur entscheiden, wenn wir festhalten, daß der Apostel die Geschichte Adams (Gen. 2 u. 3) vor Augen hat. Durch ihn trat nicht sowohl die Sündhaftigkeit in die Welt (εἰσῆλθε), als vielmehr die Sünde selbst; in seinem Uebertreten des göttlichen Gebots wirkte die Sünde als Lust, im Genuß der verbotenen Frucht offenbarte sie sich als That. Es ist kein Zweifel, daß P. auf die alttestamentliche Erzählung von der ersten concreten Sünde Adams Bezug nimmt, wenn er von den Wirkungen der ἁμαρτία redet; dann paßt auch der Ausdruck im eigentlichsten Sinne: „die Sünde ist in die Welt gekommen“, weniger, wenn wir sagen: die Sündhaftig-

keit, die ja freilich nicht ausgeschlossen ist, sondern in der Sündenthat sich bekundet; jenes εἰσῆλθε setzt, so zu sagen, eine bestimmte Persönlichkeit der Sünde voraus, eine Erscheinung derselben[81]). Indessen verbindet sich mit dem, „sie ist in die Welt gekommen" der Gedanke, wie nach Adams Einzelsünde die Sünde in dem ganzen weiten, allgemeinen Sündenraum (εἰς τὸν κόσμον) hineingetreten; es entspricht dann dem Ausdruck der nachfolgende, „und also (οὕτως) der Tod, als Folge der Sünde, zu allen Menschen hindurchgedrungen"[82]). Wenn P. durch die Sünde den Tod entstehen läßt, so bezieht er sich nicht bloß auf die Erzählung der Genesis, sondern er spricht aus dem dogmatischen Bewußtseyn seiner Nation und seiner Zeit, fest auf dem Alten Testamente stehend[83]). In dem Begriffe des θάνατος dürfen wir die leibliche und geistige Seite nicht trennen. Eben weil der Tod Folge der Sünde ist, muß er nothwendig die Summe des innern Elends, die geistige Unseligkeit des Menschen in sich fassen, aber nimmermehr darf die physische Bedeutung desselben ausgeschlossen bleiben, da ja im Vorhergehenden von dem ewigen Leben, welches wir durch die Aussöhnung mit Gott gewinnen, die Rede ist[84]). Man könnte meinen, der Parallelismus des Gedankens sey in dem nun folgenden zweiten Satze nicht abgerundet, weil es nicht heiße: „und so ist die Sünde in alle Menschen hindurchgedrungen, und durch die Sünde der Tod;" aber die Sünde als Grund des Todes ist nicht vergessen, sondern kömmt in dem Schlußworte des Verses zum Vorschein: „ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον." Dieses vielerklärte ἐφ' ᾧ ist gewiß nicht das hebräische בַּאֲשֶׁר „weil", wofür die LXX niemals jenes gebrauchen, sondern wir nehmen es am einfachsten „zu welchem (dem Tode) Alle gesündigt haben," so daß wir ἐπὶ gerade so wie Sap. 2, 23 fassen: Gott hat den Menschen zur Unverweslichkeit (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) geschaffen, aber die

Menschen haben Alle gesündigt zum Tode (ἐπὶ θανάτῳ), so daß also in der wirklich vollbrachten Sünde die Bedingung und Bestimmung zum Tode liegt, wodurch wir einen vortrefflichen Gegensatz zu jener Stelle der Weisheit gewinnen. So ist das διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος noch viel schärfer ausgedrückt. V. 13 will der Apostel, wie das anknüpfende γὰρ zeigt, den Satz begründen, daß Alle gesündigt. Gegen den Einwurf, den man ihm machen konnte, wie denn die Sünde habe stattfinden können, da kein Gesetz in der ganzen Zeit bis auf Moses vorhanden gewesen, und doch nur wo das Gesetz und Uebertretung desselben, die ἁμαρτία möglich sey (4, 15), erklärt er entschieden: die Sünde war allerdings auch da, ehe das Gesetz kam — man darf sich nur der vorfluthigen und nachfluthigen Geschichte erinnern —, nur konnte die Sünde der Menschen, die ohne Gesetz gesündigt, von Gott nicht angerechnet werden. Dieses allein begründet hier einen Unterschied. Aber die Wirkung der Sünde, der Tod, konnte nicht aufgehoben werden. Ist es doch Thatsache (ἀλλὰ in stärkster Entgegensetzung), daß dem Tode Alles unterworfen war von Adam bis auf Moses (V. 14): „aber es herrschte der Tod von Adam bis auf Moses auch über die, welche nicht gesündigt hatten nach der Gleichheit[85]) der Uebertretung Adams" d. i. sowie kein Gesetz Moses für diese vorhanden, so war ja auch kein mündliches Gebot Gottes an die einzelnen Menschen ergangen, wie im Paradiese; dennoch herrschte der Tod über sie, weil sie nach der einmal begangenen Sünde Adams durch die Fortpflanzung die Todesdisposition in sich aufgenommen. Die Auslassung des μὴ vor ἁμαρτήσαντας in mehreren Codd. ist kritisch und exegetisch zu verwerfen; sie rührt nur von dem Mißverständnisse her, als habe sich P. widersprochen. Mit dem Relativsatz „ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος" kehrt der Apostel zu seiner Parallele V. 12 zurück. Adam ist ein

Vorbild [86]) des zukünftigen — des zweiten Adam —, also eigentlich ein Gegenbild, insofern, wie durch den ersten Adam der Tod in die Menschen hindurchgedrungen, so durch den zweiten das Leben. Aber (V. 15) das Gegenbild hat unendlich mehr gebracht, als das Vorbild genommen: aber nicht wie die Sündenschuld, so auch die Gnadengabe [87]): „denn wenn durch des Einen Sündenschuld die Vielen gestorben, wie viel mehr hat sich die Gnade Gottes und das Geschenk durch die Gnade (d. i. die Versöhnung und Erlösung durch den Tod) des Einen Menschen Jesus Christus auf die Vielen reichlichst geäußert.“ Bei der Beanstandung des *οἱ πολλοὶ*, wofür *πάντες* zu erwarten gewesen, hat man übersehen, wie es dem Apostel auf den Gegensatz zu *ἑνὸς* ankam; die Vielen sind eben Alle. [88]) V. 16 stellt den Gegensatz zwischen der Folge der Sünde des Einen und jener der vielen Sünden noch schärfer heraus. Man sollte nach dem Begriffe der menschlichen Gerechtigkeit erwarten, daß die vielen Sünden noch stärkere Ausflüsse des göttlichen Strafgerichts verursachen würden, wie schon eine einzige Sünde ein Strafurtheil nach sich gezogen; aber hier erscheint das Wesen der unvergleichlichen und unermeßlichen Gnade im herrlichsten Licht. Es verhält sich gerade umgekehrt: aus den vielen Sünden ging das Geschenk der göttlichen Gerechterklärung hervor, und die Gnade ist also in ihrer Wirkung viel reicher geworden, als die Sünde, von Einem ausgehend, in ihrer Verurtheilung zur Verdammniß sich mächtig erwiesen. Indem nun weiter P. (V. 17) als Frucht des *κατάκριμα* den *θάνατος*, als die des *δικαίωμα* aber die *ζωή*, auf deren Bedeutung es ihm von V. 10 an in seiner ganzen Entwickelung besonders ankömmt, bezeichnet, verleiht er dem Gedanken dadurch eine Bereicherung, daß er in der Hervorkehrung des Gegensatzes von Tod durch die Sünde des Einen (Adams) und von Leben durch den Einen Jesus Christus,

während er sich des Ausdrucks bedient, „der Tod herrschte, durch den Einen," nicht, wie wir zuerst erwarten sollten, fortfährt: „aber das Leben wird herrschen durch den Einen Jesus Christus", sondern er erhebt vielmehr diejenigen, „welche den Reichthum der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit — das ist eben das *δώρημα* in dem heilbringenden *δικαίωμα* — empfangen", zur zukünftigen Herrschaft in dem Leben — *βασιλεύσουσι ἐν ζωῇ* — durch den Einen Jesus Christus. Und so werden die durch den Tod Adams vom Tode Geknechteten durch den Tod Jesu Christi zur herrlichen und seligen Freiheit in einem ewigen Leben erhöhet werden [89]). — Mit *ἄρα οὖν* (V. 18) beginnt P. endlich die Schlußfolgerung aus dem Ganzen zu ziehen, wobei er darauf zurückkömmt, daß alle Menschen, wie sie durch eine Verschuldung der Strafe verfallen, so auch durch eine Gerechtsprechung zur Leben bringenden Rechtfertigung gelangt wären. Dabei vergißt er aber nicht, den Begriff der Vielheit in der Allheit der Einheit gegenüber (V. 19) noch einmal recht stark hervorzukehren, wozu er sich des Ausdrucks *κατεστάθησαν οἱ πολλοί* als Sünder, und *κατασταθήσονται οἱ πολλοί* als Gerechte treffend bedient: „es waren ausgestellt die Vielen, und werden ausgestellt werden die Vielen," womit die Thatsache der Folge des *παράπτωμα* und des *δικαίωμα* so recht in die geschichtliche Wirklichkeit anschaulich versetzt wird. Zugleich gewinnt aber der Folgerungs- und Schlußsatz dadurch einen neuen Zuwachs, daß er die Ursache dieser Umkehr des Verhältnisses, den Gehorsam des Einen gegen den Ungehorsam des Einen, ausdrücklich namhaft macht. Ein Stein des Anstoßes lag aber zuletzt noch dem Apostel zur Beseitigung vor. Das Gesetz — welche Stellung nimmt es in der Vergleichung zwischen dem zweiten und ersten Adam ein? — „Denn bis zum Gesetz war die Sünde in der Welt" (V. 13); hat es

die Sünde hinweggenommen? — Nimmermehr! Es ist ja „die Kraft der Sünde" (1. Cor. 15, 56). Das Gesetz ist vielmehr (V. 20) „dazwischengekommen" (παρεισῆλθεν), damit nach Gottes Rathschluß das παράπτωμα sich verstärke (3, 20 u. Gal. 3, 23) und so der überwiegende Reichthum der göttlichen Gnade offenbar werde. Hochbedeutend ist dieses ἵνα [90]), aber es begründet doch nur das zweite ἵνα, worauf zuletzt Alles in dem Erlösungswerke hinausläuft, „damit, sowie die Sünde herrschte durch den Tod, so auch die Gnade herrschte mittelst der Gerechtigkeit zum ewigen Leben, mittelst Jesu Christi unseres Herrn." Diejenigen, welche dieses „damit" in ein „so daß" abschwächen, um den Apostel vor einem, wie sie meinen, Gottes unwürdigen Lehrsatze zu bewahren, verkennen ebenso sehr seinen festen Standpunkt auf dem gegebenen Boden der geschichtlichen Thatsache und Wirklichkeit, wie seine Demuth, in der er sich vor dem Geheimnisse der οἰκονομία τοῦ θεοῦ hier, wie immer (11, 33. 34), beugt. Daß ἵνα nicht ἐκβατικῶς, sondern τελικῶς genommen werden müsse, geht aus dem folgenden Kap. V. 1 augenscheinlich hervor. Erschöpfend ist die Entfaltung des Worts in der Spitze der ganzen Entwicklung von V. 9 an. P. sagt nicht: „damit, sowie die Sünde herrschte durch den Tod, so auch die Gnade herrschte durch das Leben", sondern er hebt in einer anderen Wendung noch einmal das Mittel dieser Gnadenherrschaft hervor, die von Gott dem Menschen zugerechnete Gerechtigkeit, welche zum Leben führen soll, wobei er nicht vergißt, auf's Neue in Erinnerung zu bringen, wem wir diese Vermittelung zu verdanken haben. Nachdrucksvoll bezeichnet er aber ζωὴν als αἰώνιον, wodurch das ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις bewiesen ist.

Sechstes Kapitel.

Der Apostel konnte voraussetzen, daß aus dem letzten Satze seiner Rede Manche eine gar bedenkliche Folgerung ziehen würden. Daher leitet er (V. 1) mit den τί οὖν ἐροῦμεν eine weitere Verständigung ein: „sollen wir in der Sünde verharren, damit die Gnade sich mehre?" — Er treibt die falsche Consequenz auf die sittlich-furchtbarste Spitze. Die Frage enthält eigentlich selbst schon die Widerlegung für den gesunden Sinn, der in der Bejahung die höchste, Gott widerstreitende Ungereimtheit finden muß; doch fügt er (V. 2) sein niederschmetterndes μὴ γένοιτο hinzu, alle weitere Gegenrede durch die herrlich benutzte Unvereinbarkeit von Tod und Leben abschneidend; „die wir abgestorben der Sünde (Gal. 2, 19; Ephes. 2, 1. 5), wie könnten wir noch leben in ihr?" Stärker konnte die Auferstehung der Christen zu einem neuen Leben nicht ausgedrückt werden, als daß der Apostel sie Todte nennt, nämlich der Sünde, so daß diese von nun an keine Macht mehr über sie haben soll. Aber die kräftigste Widerlegung ist, daß er ihnen (V. 3) die tiefe Bedeutung der Taufe vor Augen stellt. Indem der Täufling untertauchte, sollte er dadurch zu verstehen geben, daß er, mit Christus gestorben, den alten Leib der Sünde in dem Wasser begraben, und in einem neuen der Freiheit und Reinheit von ihrem Schmutze auferstehe. Das εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν kann hier nicht heißen „auf das Bekenntniß Christi," sondern wegen des folgenden εἰς τὸν θάνατον drückt εἰς die Richtung nach etwas aus, um es zu erreichen: „die wir getauft worden sind zur Erlangung Jesu Christi, und zwar zur Theilnahme an seinem Tode, zur Uebernahme desselben, durch den einigenden Glauben mit seinem ganzen Leben." So ist also (οὖν) die Taufe des Christen ein Symbol seines Be-

grabenseyns mit Christo (V. 4), oder sie ist vielmehr eine sittliche That der innigsten Gemeinschaft des Täuflings mit seinem Leben, vorzüglich mit der Vollendung desselben in seinem Tode oder nach seinem Tode hin (Col. 2, 11. 12). Die energische Innerlichkeit der Lebensschrift überwindet jede Aeußerlichkeit einer bloß vergleichenden Darstellung. Aber wie Christus begraben wurde, damit er auferstände, so sind wir auch mit ihm nur begraben, damit (ἵνα) wir auferstehen und gleich ihm in der Neuheit des Lebens wandeln. Es darf nicht bei dem Ablegen des alten Adam bleiben, sondern wir sollen einen neuen Menschen gewinnen; das Begrabenwerden durch die Taufe mit Christo ist nur Mittel, die Auferweckung mit ihm ist Zweck, und dieser Zweck ist dem Apostel die Hauptsache. Das *ἐν καινότητι ζωῆς* ist mehr, als *ἐν ζωῇ καινῇ*; es wird dadurch die ganze Erscheinung und Gestalt des neuen Lebens bestimmter herausgestellt[91]). Gewiß ist aber diese Neuheit des Lebens, nach dem Zusammenhange, in ihrer sittlichen Herrlichkeit aufzufassen, obschon nicht zu übersehen, daß in dieser auch die neue Lebensbildung des Leibes nach dem Tode als bedingt eingeschlossen ist. Ebenso sollen wir gewiß auch das *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς* „durch die Herrlichkeit (nicht „Macht") des Vaters", die in dem Sohne wohnend und sich in ihm offenbarend Grund seiner Auferweckung war, mit in den folgenden Satz hinüberziehen, wodurch auf die glänzende Folge der Todesgemeinschaft mit Christo hingewiesen wird. Wenn wir uns seinen Tod aneignen, so gewinnen wir auch die Herrlichkeit Gottes in der Neuheit des Lebens, in der wir wandeln sollen. V. 5 dient sodann zur genaueren Begründung des vorhergehenden Ausspruchs, wobei das *σύμφυτοι* den Grund enthält: „denn wenn wir miteingeboren sind der Gleichheit seines Todes, nun so werden wir es auch der seiner Auferstehung seyn!" — Ein treffenderes Wort hätte

der Apostel nicht wählen können, um die natürlich-zwingende Nothwendigkeit der an der Wirkung des Todes, aber auch an der Wirkung der Auferstehung Christi theilhabenden Einigung mit seiner ganzen persönlichen Lebenserscheinung auszudrücken. Denn in dem σύμφυτος liegt nicht bloß der Begriff der geistigen Verbindung, sondern auch der naturgemäß-leiblichen, des durch die Eingeborenheit natürlich-nothwendigen Verwachsenseyns mit einem anderen Lebendigen. P., durch das τοῦτο γινώσκοντες eine weitere Erörterung anknüpfend (V. 6), und sich auf die innere Erfahrung des Christen berufend, verwechselt nun den Ausdruck „begraben werden" mit dem „gekreuzigt werden" (Gal. 2, 19), und diese Vertauschung ist nicht ohne Absicht, insofern in der Mitkreuzigung die Vertilgung des alten Menschen stärker hervorgehoben wird, ja, vielleicht deutet der Apostel selbst darauf hin, daß das Abthun desselben mit Schmerzen, sogar mit Martern verbunden, daß es keine leichte Sache sey, das alte Wesen fahren zu lassen (Col. 3, 9; Ephes. 4, 22). Er hütet sich aber vor solchem allgemeinen Ausdruck und stellt uns die einheitliche Verbindung des Geistigen und Leiblichen in dem vorchristlich-sündhaften Zustande durch den „alten Menschen" vor Augen; wie er den Leib vorzüglich in Betracht gezogen haben will, zeigt gleich das folgende „damit der Leib der Sünde vernichtet würde". Der Leib ist das Organ, wodurch die Sünde wirkt (6, 12; 7, 24; 8, 10; Col. 2, 11), und also der Leib der Sünde s. v. a. der, welcher der Sünde unterworfen ist. Der alte Mensch ist angethan mit einem Leibe der Sünde, der neue Mensch aber mit einem Leibe des Lebens: denn in der Sünde liegt der Tod. Und mit dem Leibe der Sünde ist auch die Knechtschaft aufgehoben; sind wir mit Christus gestorben, so sind wir nicht mehr dienstbar der Sünde. Denn (V. 7) „wer stirbt, ist von der Sünde freigesprochen, δεδικαίωται, eigentlich:

„gerechtfertigt", welches Hauptwort der Apostel hier absichtlich gebraucht: denn es giebt für den Christen keine andere Freiheit, als durch die Rechtfertigung von der Sünde durch den Glauben an den Tod d. i. durch den Tod Jesu. So ist also der, welcher mit Christus stirbt, gerechtfertigt „von der Sünde hinweg", ihr ganz entrückt, von ihr frei. In dem *ὁ γὰρ ἀποθανὼν* ist gewiß der Begriff des physischen Todes eingeschlossen, aber doch nicht des rein-physischen, sondern insofern er in der Vollendung des leiblichen Lebens mit dem geistigen zusammenfällt: denn in dem folgenden Verse ist sicher wenigstens auch von dem geistigen Tode die Rede, während hier nun aber auch ebensowenig der physische Tod ausgeschlossen werden darf. Wenn wir aber (V. 8 u. 9) mit Christus gestorben sind, glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden, wissend, daß Christus, erweckt von den Todten, nicht mehr stirbt: „der Tod hat keine Herrschaft über ihn." Es dringt sich jedem Uneingenommenen unabweisbar auf, daß der Apostel hier nicht bloß im sittlichen Sinne verstanden seyn will, sondern daß er auch von einem wirklichen Leben mit Christo redet; sonst wäre das *πιστεύομεν* nicht recht am Ort. Der Glaube gründet sich auf das Wissen, das über Christus nach seiner Auferstehung der Tod keine Macht mehr hat, und so ist der Glaube ein geschichtlich-befestigter; nur dürfen wir in dem Glauben an das Mitleben mit Christus keine Trennung zwischen Diesseits und Jenseits setzen, obschon das höchste wahre Leben erst mit dem Tode beginnt. Daß wir aber auch, worauf es dem Apostel besonders ankömmt, den unauflösbaren Zusammenhang zwischen Sünde und Tod, Freiheit von der Sünde und Leben festhalten müssen, zeigt V. 10 unverkennbar. „Denn was er gestorben, ist er der Sünde ein für alle Mal gestorben, was er aber lebt, lebt er Gott." Sehr energisch ist der Ausdruck „denn, was er gestorben," indem dem Sterben eine

Activität, die eine Wirkung hervorbringt, beigelegt wird; die Wirkung liegt nach dem Zusammenhange aber in einer Tilgung, und das ὅ, das, was der Tod Jesu getilgt, umfaßt Sünde und Tod; im folgenden Satze wird die Sünde allein genannt, weil in ihr der Tod eingeschlossen und begründet liegt. „Der Sünde sterben" steht nun natürlich nicht geradezu wie V. 2, obschon der Sinn, der dort in den Worten liegt, auch hier nicht ganz fehlt, insofern Christus, obgleich selbst ohne Sünde, doch die Sünde der Schuldigen auf sich genommen, und anstatt derselben ihr gestorben; indessen ist an unserer Stelle der mehrfach erklärte Ausdruck doch in der vorherrschenden Bedeutung zu fassen, daß Christus der Sünde ein für alle Mal gestorben, indem er ihre Macht durch seinen Tod hinweggenommen, worauf gerade das nachdrucksvolle ἐφάπαξ hinweist. Demnach ist nun auch das gegensätzliche „was er aber lebt, lebt er Gott" nicht so zu verstehen, daß er bloß selig lebt, sondern daß er lebend Leben bringt, und zwar göttliches Leben, insofern er Gott lebt, nicht für sich, sondern für die, deren Sünde und Tod er sterbend getilgt. Daß in dem „Gott leben" nicht eine bloße passive Hingebung liege, sondern eine active Willensbewegung, sehen wir aus V. 11, wo der Apostel seine Leser aus dem Vorhergehenden für sich und auf sich den Schluß ziehen läßt, daß sie, durch den Glauben an Christus mit ihm in die volle und ganze Lebensgemeinschaft gesetzt, der Sünde todt, aber Gott lebend sein sollen, wie dieses V. 12 noch genauer auseinandersetzt. Ist dieses ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zur sittlichen Glaubensthat geworden, so liegt darin die nothwendige Begründung der für die Christen in Beziehung auf sich anzustellenden Schlußfolgerung (λογίζεσθε). Freilich hat die Sünde (V. 12) ihren Sitz und ihre Nahrungsstätte in dem sterblichen d. i. eben der Sünde und dem Tode unterworfenen Leibe. Aber die leiblich-bedingten sündlichen Anfech-

tungen darf der Christ nicht als Einwendungen gegen die Schlußweise des Apostels geltend machen; er hat durch den lebendigen Glauben an Christus eine neue Kraft, ein neues Lebensprincip in sich aufgenommen, durch das er der ihm einwohnenden Sünde einen solchen Widerstand entgegensetzen kann, daß sie nicht zur Herrschaft über ihn gelangt: *μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία* sagt Paulus gebietend. In dem *εἰς τὸ ὑπακούειν* liegt der schmähliche Erfolg und Erweis der Sündenherrschaft über den Christen; er gehorcht *ταῖς ἐπιθυμίας αὐτοῦ* „seinen Gelüsten." Indem aber der Apostel (V. 13) fortfährt: „stellet nicht dar d. i. gebet nicht preiß eure Glieder als Werkzeuge der Ungerechtigkeit der Sünde," und so vom Allgemeinen der Sündenempfänglichkeit zu allen einzelnen Regungen der bösen Lust übergeht, will er seinen Lesern die Schmach recht fühlbar machen, wenn sie sich der Herrschaft der Sünde hingeben. Was haben sie als lebendig Gewordene mit dem Tode zu schaffen? — Daher, fügt er hinzu, „stellet euch vielmehr Gott dar als von den Todten lebendig Gewordene, und eure Glieder als Werkzeuge der Gerechtigkeit Gott!" Bei dem Folgenden kann man zweifeln, ob zu übersetzen sey: „die Sünde kann, oder darf, oder soll nicht über euch herrschen!" Das Letztere als das sittlich-Gebietendste ist das richtigste. V. 14 giebt kurz und bestimmt den Grund an, warum die Sünde nicht über die Christen herrschen soll: weil es zu ihrem eigenthümlichsten Wesen gehört, daß sie nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen. Die volle Bedeutung dieses christlichsten Worts [92]) tritt erst in der weiter folgenden Entwickelung des Apostels hervor. Hier genügt die Erinnerung, daß die Christen eben durch die Versetzung aus dem Stande des Gesetzes in den der Gnade frei geworden (Ap. 20, 24). Aber P. konnte hier gar sehr mißverstanden werden. Daher begegnet er (V. 15) einem bedenklichen Einwurfe, der ihm ge-

macht werden konnte. „Weil das Gesetz gegen die Sünde gerichtet ist, du aber sagst, wir seyen nicht mehr unter dem Gesetz: dürfen wir da sündigen?" — Nimmermehr! sagt entschieden der Apostel. Zur Widerlegung führt er (V. 16) seine Leser auf ein Zeugniß ihres Innern hin, das unumstößlich ist. Er stellt den Grundsatz an die Spitze: wem sich Jemand hingiebt als Knecht, dessen Knecht ist er auch. Dabei haben wir die Nebeneinanderstellung des sich Hingebens in eines Andern Gewalt, und des wirklichen Seyns in derselben vorzüglich zu beachten. Der Nachdruck liegt in der ganzen Frage auf dem bestimmten ἔστε. Diese Vorfrage des Apostels, aus der sodann die Folgerung zur Beseitigung einer falschen Consequenz gezogen wird, stützt sich auf die nicht wörtlich ausgedrückte, stillschweigend aber als von den Lesern nothwendig zugegebene Ueberzeugung, daß sie als nicht mehr unter dem Gesetze stehend jetzt Freie geworden: denn im Begriffe der Gnade liegt der der Freiheit nothwendig eingeschlossen. Indem er die Anwendung auf seine Lehre macht, stellt er die beschämende Frage: ihr wollt doch nicht wieder Unfreie werden? — Gebt ihr euch der Sünde hin, so seyd ihr Knechte derselben, und euer Lohn ist der Tod, was er nachher (V. 23) auf das Bestimmteste ausspricht. Der ἁμαρτία gegenüber steht die ὑπακοή, der Gehorsam, damit recht einleuchtend werde, was unter der ἁμαρτία im schärfsten Begriffe zu verstehen sey, nämlich der Ungehorsam gegen das göttliche Gebot, die eigenwillige und selbstsüchtige Entfernung des Menschen von Gott. Der Ausdruck „Knechte des Gehorsams" fällt auf, insofern ja, wer dem Gehorsam dient, frei ist; der Apostel erläutert auch diesen anscheinend nicht passenden Ausdruck im Folgenden (V. 19); dem θάνατος gegenüber steht δικαιοσύνη, die Gerechtigkeit, die vom Tode frei macht. Aber der Apostel braucht die Antwort seiner Leser nicht abzuwarten; er darf (V. 17) die feste

Ueberzeugung ausdrücken, daß sie über jene verkehrte Schlußfolgerung längst hinaus, und bei ihnen von keiner Knechtschaft mehr die Rede seyn könne. „Dank sey aber Gott, daß ihr Knechte der Sünde wart," so daß der größte Nachdruck auf dem ἦτε liegt. Das ἐκ καρδίας erklärt nur das ὑπηκούσατε: denn der Christ als solcher muß ἐκ καρδίας gehorsam seyn, nicht aus Zwang. Das τύπος διδαχῆς tritt der unbestimmten Allgemeinheit der Lehre entgegen, und ist daher hier, wo es sich um den Unterschied des Gesetzes und der Gnade, oder des Evangeliums handelt, ganz am Ort; sie haben die feste Form des Evangeliums in sich aufgenommen, es hat sich dieselbe ihnen eingeprägt; sie haben nicht bloß die apostolische Predigt gehört. Der Apostel will die Wahrheit seines Satzes möglichst lebendig in das Bewußtseyn der Leser hineinführen (V. 18): ihr seyd ja nun Freie von der Sünde; wie mögt ihr noch sündigen wollen, um in die vergangene Knechtschaft zurückzusinken? — Das ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ scheint einen Widerspruch zu enthalten; er braucht es aber um des Gegensatzes willen, und entschuldigt sich (V. 19) mit der Anbequemung in menschlicher Redeweise διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν. Hier liegt zwar die Erklärung am nächsten „um eures schwachen Verstehens willen," doch deutet der Ausdruck noch im weiteren Sinne auf den Grund des Einwurfs hin, den er überhaupt hier in der ganzen Rede vor Augen hat. Weil die σάρξ, in der die ἀσθένεια liegt, so mächtig ist, der Mensch nach seiner natürlichen Schwäche so leicht der Sünde Knecht wird, wählt P. die Worte recht eindrucksvoll, um dieser sinnlich-fleischlichen Auffassung seiner ganzen Lehre entgegenzutreten. Daher folgt nun eine noch faßlichere Herausstellung dessen, was schon vorher gesagt war. Die Glieder, τὰ μέλη, beschreiben das σῶμα; der Apostel braucht aber diesen Ausdruck gerne, um die einzelnen in dem Leibe sich

regenden Begierden zu bezeichnen. In der ἀκαθαρσία liegt alle sündliche Abweichung vom heiligen Gott; es ist schon eine durchgreifend alttestamentliche Bezeichnung [93]). Unter ἀνομία versteht er die Ungebundenheit des Lebens, wenn der Mensch der Wohlordnung nicht folgt, sondern ganz von der Willkür der Begierde sich beherrschen läßt. Dann wird er von der inneren Gesetzlosigkeit zur äußeren getrieben [94]). Das Gegentheil von dieser ἀκαθαρσία und ἀνομία ist die δικαιοσύνη, das paulinische Grundwort, das alles Gute in sich faßt; sie führt zur Heiligung, die schon im A. T. als Endziel der Bundesreligion gesetzt ist. Der Apostel kann seinen Lesern ihre frühere schmähliche Knechtschaft der Sünde nicht genug vor Augen stellen [95]). Daher (V. 20) mit einem neuen γὰρ an das V. 19 vorhergehende anknüpfend, so daß die zwei zusammenfallenden Sätze auf den Hauptsatz V. 18 begründend zurückweisen, fügt er noch einmal hinzu: „denn Knechte wart ihr der Sünde, Freie wart ihr gegen die Gerechtigkeit," das Letztere nicht ohne Ironie. Unter dem Gesetze stehend konntet ihr euch freilich auch einer Freiheit rühmen, aber welcher! nicht in Bezug auf die Sünde, sondern nach der Gerechtigkeit hin, wobei das τῇ δικαιοσύνῃ „in Bezug auf die Gerechtigkeit" besonders bedeutend hervortritt. An der Frucht nur kann man das Gewächs erkennen. Und (V. 21) „welche Frucht hattet ihr nun damals?" — Jene Freiheit, dieses Namens nicht werth, brachte euch das, dessen ihr euch jetzt schämt. So wendet sich der Apostel zuletzt mit Recht an das sittliche Schamgefühl, das er bei seinen Lesern in ihrem neuen Zustande als ihm beistimmend voraussetzen darf. Und wäre es denkbar, daß sie dennoch ihre volle Zustimmung ihm versagen möchten, so schlägt er jeden Widerspruch mit dem gewaltigen Worte der Wahrheit unbestreitbarer Erfahrung nieder: „denn das Ende von jenen ist der Tod." V. 22 stellt nun im hellleuchtenden Gegensatze

die Frucht der wahren Freiheit von der Sünde im Dienste Gottes dar: sie sind auf dem Wege zur Heiligung, und zum Endziele, dem ewigen Leben. So hebt denn P. zum Abschlusse noch einmal (V. 23) die Gegensätze von Knechtschaft der Sünde und Freiheit, von Tod und Leben auf das Schärfste hervor; der Tod der Sünde Sold, das ewige Leben, das Gnadengeschenk Gottes in Christo Jesu, unsrem Herrn.

Siebentes Kapitel.

Der Apostel wendet sich jetzt zur Begegnung einer anderen irrigen Folgerung aus seiner Lehre und stellt das große evangelische Wort: „ihr seyd nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (6, 14)“ in das klarste Licht. Steht denn der Christ gar nicht mehr unter dem Gesetz? konnte man fragend einwenden. „Aber“ (V. 1) antwortet er seinen Brüdern, „ihr kennt ja den *νόμος* und wißt, daß nach ihm das Gesetz nur so lange Macht hat über den Menschen, so lange er lebt. Der in eine Frage gekleidete Satz knüpft sich an den Gedanken, daß durch die Sünde eben das Gesetz hervorgerufen werde, was V. 7 u. 8. weiter ausgeführt wird. Bei *ζῇ* ergänzen wir nicht *ὁ νόμος*, sondern *ἄνθρωπος*, weil es sich von selbst versteht, daß, wenn das Gesetz nicht da ist, dasselbe auch nicht herrschen kann. Indessen, auch nach unserer Erklärung scheint das Wort ein allzu verständliches, und darum unnöthiges zu seyn. Aber der Apostel nimmt das „Leben“ schon in einem tieferen Sinne, in Bezug auf früher dagewesene Ausdrücke: „mit Christus gestorben, begraben seyn;“ die Bestätigung und

Erweiterung liegt V. 4: „Ihr, gestorben in Christus, könnt doch nicht mehr unter dem Gesetz stehen wollen (6, 5)?" Der Apostel wählt (V. 2) nun ein schlagendes Beispiel aus dem Gesetze selbst, um darzuthun, wie die Verbindlichkeit gegen das Gesetz aufhöre mit dem Tode des Menschen. Schlagend nennen wir das Beispiel, weil es so recht aus dem Leben gegriffen ist. Das Ehegesetz ist doch ein gar heiliges Gesetz, und dennoch ist ihm das Weib nur so lange unterworfen, als der Mann lebt; ist er gestorben, so ist sie frei von dem Gesetze des Mannes. Man könnte an diesem Beispiele Anstoß nehmen, weil ja nach ihm das Weib nicht sterbe, sondern der Mann; aber diese nun einmal unvermeidliche Unebenheit in der Verwechselung der Person, die als sterbende frei wird, tritt gegen die Veranschaulichung des allgemeinen Hauptgedankens zurück, dessen Wahrheit in keinem anderen besonderen Falle treffender hätte gezeigt werden können. Denn das Weib als solches (*ὕπανδρος*) [96]) ist am stärksten dem Gesetze unterworfen, dem Gesetze des Mannes, und doch nur, so lange er lebt. Hier sieht man also am deutlichsten, wie auch die eindringlichste Gesetzeskraft mit dem Tode ihr Ende erreicht. Mit welchem Vorbedacht der Apostel gerade dieses Beispiel gewählt habe, ergiebt sich aus der weiteren Ausführung V. 3, wo der Name *μοιχαλὶς* bedeutend hervortritt, wodurch die Unverbrüchlichkeit des Mosaischen Gesetzes vor der Erscheinung Christi der strafbaren Uebertretung Israels nachdrucksvoll in Erinnerung gebracht wird. Dennoch aber, so gewiß die Frau „Ehebrecherin" heißen muß, wenn sie beim Leben ihres Mannes einem Andern wird, ist sie frei vom Gesetz und macht sich jenes schimpflichen Namens nicht schuldig, wie diese Freiheit nach dem Tode ihres Mannes eintritt. So macht P. von dem *γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ* einen sehr geschickten Gebrauch, eben so wohl zur Begründung der Freiheit der Israeliten vom

Gesetz, als zur Fortführung des Gedankens. „Daher seyd auch ihr getödtet (V. 4) d. i. ihr lebt jetzt nicht mehr (V. 1), und darum hat das Gesetz weiter keine Herrschaft über euch"; bestimmter aber, und in Uebereinstimmung mit früheren Worten (6, 4): „daher seyd ihr jetzt getödtet durch den Leib Christi" d. i. ihr seyd durch den Tod desselben der Sünde abgestorben. Der Ausdruck ist höchst prägnant. Der Leib Christi ist eigentlich getödtet, und dadurch seyd ihr, auf seinen Tod getauft, selbst getödtet, aber auch dadurch abgestorben dem Gesetz, und einem Andern geworden, Dem, der von den Todten auferstanden. Christus lebt, und mit ihm lebt auch ihr; ihr gehört jetzt nicht mehr einem Vergänglichen an, wie das Gesetz etwas Vergängliches, nur dazwischen Eingetretenes war (5, 20), sondern einem Ewigen. Der Apostel schließt sich jetzt selbst mit ein, indem er die Folge der neuen Verbindung mit Christus ausspricht: „damit wir Gott Frucht bringen." Deutlich ist also, wie sich in der Form dieser Folgerung P. an das im Vorhergehenden aufgestellte Beispiel anschließt. Das ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ Θεῷ giebt ihm Anlaß zu dem folgenden Gegensatze (V. 5), in welchem er dem „Gott Frucht bringen" das „dem Tode Frucht bringen" scharf gegenüber stellt. Man hat an dieser Gegenüberstellung von „Gott" und „Tod" Anstoß genommen, da sie doch gerade sehr treffend und selbst „Frucht bringend" genannt werden darf. Freilich hätte eigentlich dem Tode das Leben entgegengesetzt werden sollen, aber das wahre, ewige und selige Leben, und dieses nennt mit Recht der Apostel auf das Bestimmteste Gott, den wir erst durch den Tod und die Auferstehung Jesu, als mit ihm Gestorbene und Auferstandene, gewonnen haben. Er sieht aber offenbar auf den Ausdruck Kap. 6, 21. 22 zurück. Zur Vermittelung des Gegensatzes können wir daher den Zwischensatz einschieben: Gott aber ist nicht σάρξ, sondern πνεῦμα; und

so konnten wir, als wir noch im Fleische d. i. sterblich waren, nicht dem Geiste, dem ewigen Leben, nicht Gott Frucht bringen, sondern nur dem Fleische, das zum Tode führt. Denn der Tod ist der Sünde Sold, die Sünde aber herrschte unter dem Gesetze, als wir noch lebten, ἐν τῇ σαρκὶ waren, und in diesem unfreien Zustande die Leidenschaften der einzelnen Sünden, die nämlich durch das Gesetz erst eigentlich recht sind und zum Vorschein kommen (τὰ διὰ τοῦ νόμου), in unseren Gliedern aufgeregt wurden. V. 6 zeigt nun das Gegentheil des gegenwärtigen Zustandes (νυνὶ δὲ) der durch das Sterben mit Christo frei Gewordenen vom Gesetze, in dem sie wie Gefangene in Banden festgehalten waren. Auch jetzt ist freilich die Freiheit, die sie gewonnen, nicht Ungebundenheit und Willkür, sondern sie stehen auch in einem Dienste (ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς), aber es ist der Dienst in der Neuheit des lebendigen Geistes[97]) und nicht in der Altheit des starren Buchstabens (2. Cor. 3, 6. 7). Man konnte nun aber, was P. vom Gesetze gesagt (V. 5), so deuten, als wenn er dieses selbst als etwas zur Sünde Gehöriges betrachtete. — Solchem Mißverständnisse begegnet er auf das Bestimmteste (V. 7), und spricht dabei zur Bezeugung der Wahrheit aus eigener Erfahrung. „Nimmermehr ist das Gesetz selbst Sünde, aber die Sünde hätte ich nicht erkannt, wenn nicht durch das Gesetz", was er schon früher behauptet hatte (3, 20). Der Grund liegt in der ἐπιθυμία, die ἐν τῇ σαρκὶ bedingt ist, welche den Menschen versuchend die Sünde gebiert (Jac. 1, 14. 15): „denn von der Lust wüßte ich ja nichts, wenn nicht das Gesetz sagte: „laß dich nicht gelüsten."[98]) Die Behauptung bedurfte aber noch einer weiteren Erklärung (V. 8). Das Gesetz also ist nicht Sünde, sondern die Sünde nimmt Veranlassung vom Gesetz, um sich lebendig in ihrer Kraft zu äußern, und so jegliche Lust in dem Menschen in Wirkung zu setzen, wobei P. ἀφορμὴν,

den Ausgangspunkt, nachdrücklich an die Spitze stellt. Ueber die Verbindung läßt sich indessen hier streiten, ob διὰ τῆς ἐντολῆς zum vorhergehenden, oder nachfolgenden Satze gezogen werden soll. Beides läßt sich rechtfertigen; entweder: „die Sünde, Veranlassung nehmend vom Gesetze, bewirkt durch das Gebot in mir jegliche Lust;“ oder: „die Sünde, Veranlassung nehmend durch das Gebot, bewirkt in mir jegliche Lust.“ Im Wesentlichen ist's dasselbe; nur fragt sich, was nach dem Gedankengange des Apostels das Wahrscheinlichere sey: ob er mehr habe hervorkehren wollen, wie die Sünde durch das Gebot ἀφορμὴν λαβοῦσα sey, oder wie die Sünde, die vom Gesetz eine Ursache nimmt, die Lust bewirkt. Zuerst scheint es sicherer, διὰ τῆς ἐντολῆς mit dem Vorhergehenden zu verbinden, weil es dem Apostel darauf ankomme, zu zeigen, wie die Sünde ihren Ursprung nimmt durch das Gebot des Gesetzes; aber für die andere Verbindung spricht mehr V. 11: καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν. Auch ist die Hauptsache die Wirkung immerfort; die Veranlassung hebt ja P. überdieß hervor, indem er ἀφορμὴν obenanstellt. Vor allem kömmt es darauf an, daß die Wirkung, die ohne das Gesetz todt ist, durch die ἁμαρτία lebendig herausgestellt werde. Das Verhältniß der ἐπιθυμία zur ἁμαρτία ist genau zu beachten. Nach V. 7 bringt die ἐπιθυμία die ἁμαρτία zum Vorschein; nach V. 8 ruft die Sünde durch das Gebot die ἐπιθυμία hervor, so daß hier ein Widerspruch stattzufinden scheint. Die ἁμαρτία wird zuerst in ihrer Besonderheit genommen; das andere Mal in ihrer Allgemeinheit; die ἐπιθυμία, auch als eine besondere gefaßt, regt die Sünde auf, bringt sie zur Erscheinung, daß sie der Mensch als etwas Bestimmtes erkennt. An sich aber ist die ἁμαρτία eine eigenthümliche Macht in der menschlichen Natur; sie ist todt d. i. wirkungslos ohne Gesetz; sowie ihr aber das Gesetz entgegentritt, kraft des Wider-

spruchs, so erhebt sie sich, ἀφορμὴν λαβοῦσα, und bewirkt nun in dem Menschen durch das Gebot: „du sollst dich nicht gelüsten lassen" jene Lust in der mannigfaltigsten Verschiedenheit; die Lust aber erzeugt die That der Sünde. V. 9—11 beschreibt P. weiter die eigenthümliche Wirkungskraft der Sünde, wenn sie einmal durch das Gebot im Menschen hervorgerufen ist; sie ist eine betrügerisch wirkende, eine das, was zum Leben führen sollte, die ἐντολή, umgekehrt zum Tode mißbrauchende Macht. „Ich aber lebte einst ohne das Gesetz", sagt der Apostel (V. 9), sinnreich anknüpfend an das ἁμαρτία νεκρὰ, und im schärfsten Gegensatze dazu. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht die ζωή im höchsten Begriff gemeint sey, die ja nicht Anfang, sondern τέλος der δικαιοσύνη ist, sondern sie ist nur Bezeichnung des Zustandes vor dem Tode, der Sünde Sold, das Leben des Menschen, bevor er gegessen vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen. Dieses Leben hörte auf, als das Gebot kam: „da lebte die Sünde auf, ich aber starb (V. 10), und so ist mir befunden worden das Gebot, das zum Leben, gerade als das zum Tode." Der Grund dieser furchtbaren Verkehrung liegt eben in der Sünde (V. 11), „die, Anlaß nehmend durch das Gebot, mich verführend täuschte, und gerade durch dasselbe mich tödtete." „So ist denn" (V. 12) indem der Apostel in sicherer Folgerung den Hauptsatz als bewahrheitet hinstellt, „das Gesetz zwar heilig, und das Gebot heilig und gerecht und gut[99])", aber es ist mir zum Tode geworden; doch drückt er diesen logisch nothwendigen Nachsatz mit einem dem μὲν entsprechenden δὲ nicht positiv aus, sondern er nimmt ihn nachdrucksvoller in die folgende Frage (V. 13) auf, ihn sogleich vor einem Mißverständnisse bewahrend, indem er die Unvereinbarkeit des Guten an sich mit dem Tode hervorhebt. Dazu verwandelt er ὁ νόμος in dem gut verschwiegenen Gegensatze in τὸ ἀγαθὸν: „das

Gute also wäre mir zum Tode geworden? — Nimmermehr!" Denn das Gute kann nicht zugleich Böses seyn, und eine üble Wirkung hervorbringen; sondern die Sünde allein ist es vielmehr, welche zum Tode wird durch den Mißbrauch des Guten, damit sie zur Erscheinung komme (φανῇ im Gegensatze zu νεκρά V. 8) als Sünde, ja, eben in dieser furchtbaren Benutzung des Guten zum Bösen „übermäßig sündhaft würde die Sünde durch das Gebot." Gedrängter, im scharf bezeichnenden Worte hätte der Apostel das finstere Wesen und die abschreckende Gestalt der Sünde nicht vor Augen stellen können, um durch ihre Erscheinung das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit hervorzurufen, wie dieses auch in seiner ganzen Macht und vollen Wahrheit später (V. 24) aus ihm selbst hervorbricht. Aber jetzt sollen wir erst noch mit ihm in das Innerste seines Bewußtseyns, wie es auch das unsrige ist, hinabsteigen, um lebendig zu erkennen und offen zu bekennen, wie die Sünde durch das Gesetz in uns wirkt, welchen Kampf des Geistes mit dem Fleische sie entzündet, und welche schmähliche Niederlage wir erleiden. „Denn wir wissen", fährt der Apostel auf das Entschiedenste fort (V. 14), daß das Gesetz, welches sagt: „du sollst nicht begehren" geistlich ist, ich aber bin fleischlich — und so der versuchenden Lust preißgegeben — „verkauft unter die Sünde", also ohne Freiheit des Willens, ein Sklave, weil die Sünde durch das Gebot die Lust in mir erregt, welcher die schwache und gegen den Geist reizende σάρξ[100]) nicht widerstehen kann. Der Mensch in dem σῶμα eingeschlossen, von dem Fleische natürlich bedingt, erkennt sich als fleischlich nach seinem vorherrschenden Willen; was seinen Sinnen angenehm ist, das liebt er vor Allem, und dieser Vorneigung bedient sich die Sünde, um ihn sich unterthänig zu machen. Schon hier, wie bei dem ganzen Bekenntniß, welches der Apostel bis zum Ende des Kapitels ablegt, treten die verschiedenen

dogmatischen Richtungen in ihrem Einfluß auf die Erklärung bedeutend hervor. Die Einen suchen die Kraft des Ausdrucks möglichst zu mildern, die Andern können ihn in seiner Stärke nicht genug hervorheben. Wir halten es entschieden mit den Letzteren: denn ist irgendwo die mächtig vordringende Wärme des Gemüths in der Rede des Apostels Zeugniß tiefgefühlter Wahrheit, so ist's an unserer Stelle; am Eindringlichsten spricht sich der Sinn des höchsten Ernstes am Ende aus (V. 24), wo wir den Ausruf vernehmen: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes? —" Wer so spricht, hat nicht übertrieben, sondern, was er von der Macht der Sünde bekennt, im subjectiv-persönlichen Bewußtseyn der buchstäblichsten Wahrheit und Wirklichkeit ausgesagt. Daher werden manche Ausleger zu der Ansicht verleitet, daß sich P. lebendigst in die Zeit zurückversetze, wo er dem νόμος, und also auch der Sünde noch unterworfen gewesen. Aber wie gerade jener Ausruf (V. 24) in Verbindung mit V. 25 zeigt, kehrt der Apostel unverkennbar seinen gegenwärtigen Zustand nach Außen. Denn wie könnte er sonst unmittelbar nach jenem unaufhaltsam aus tiefster Brust sich hervordrängenden Klageruf in die herrlichen Worte ausbrechen: „Ich danke Gott durch Jesum Christum, unseren Herrn?" Beide Verse, in unauflösbarem Zusammenhange stehend, setzen ein doppeltes Bewußtseyn voraus, eines der Sünde und eines der Gnade, und so können wir, nach der unbefangensten Auslegung, in unserem Kapitel nichts Anderes finden, als buchstäbliche Wahrheit von der Macht der Sünde, wie sie der Apostel nicht nur unter dem Gesetze erkannt, sondern auch noch unter dem Evangelium in seinem fleischlichen ἐγώ selbst erfahren; darum dieses wärmste Gefühl des Dankes gegen Gott, der ihm aus freier Gnade durch Jesum Christum die Gerechtigkeit zugerechnet. Wahrer und treffender hätte er die

Folge der Ohnmacht seines fleischlichen Ich nicht bezeugen können, als es V. 15 geschieht: „denn, was ich wirke, erkenne ich nicht: denn nicht, was ich will, das thue ich, sondern, was ich hasse, das thue ich." So ist denn der Mensch im entsetzlichsten Widerspruch zwischen Erkennen und Thun verwickelt, dergestalt, daß er in dieser inneren Entzweiung nicht thut, was er wollend erkennt, sondern thut, was er nicht erkennt, wobei vortrefflich die Erkenntniß mit dem Willen der Liebe in Einklang gesetzt wird: denn offenbar steht das *οὐ γινώσκω* mit dem *μισῶ* in Uebereinstimmung. Daraus folgt aber nothwendig, daß P. eines geistigen Willens sich bewußt sey, allerdings das *πνεῦμα* in sich erkenne; er könnte sonst nicht sagen: „ich thue das, was ich hasse": denn woher käme der Haß anders, als aus dem Zeugnisse des geistigen, dem fleischlichen entgegengesetzten Willens. Und so geht aus dem: „ich thue das, was ich hasse" deutlich hervor, daß die Sünde als Princip keine Herrschaft mehr in ihm habe, weil er sonst das lieben würde, was er hassend thut. So betrübend es demnach ist, daß der Mensch das thut, was er nicht will, so liegt in diesem Widerspruche des Willens doch gerade die Zustimmung zu dem Gesetze (V. 16), daß es schön und gut sey. Es ist damit das unmittelbarste und unzweideutigste Zeugniß für die Bewahrheitung des Hauptsatzes gegeben, auf den es dem Apostel hier im Zusammenhange seiner Rede, in der Folgerung aus dem Vorhergehenden, ganz besonders ankam, daß *ὁ νόμος* nicht *ἁμαρτία* (V. 7), sondern *ἅγιος* sey (V. 12). Daher (V. 17) thut er denn gegenwärtig eigentlich nicht das, was er haßt, sondern die Sünde, die in ihm wohnt, vollbringt es. Damit spricht er ein sehr wichtiges Wort im Verhältniß zu dem V. 14 Gesagten aus. Dort hatte er das Ich fleischlich genannt; hier bringt er das geistliche Ich, als das wahre, zur Geltung: denn, indem er im Einklange mit dem Gesetze das verwirft,

was er thut, so folgt diese Verwerfung aus dem πνεῦμα, das in ihm ist; demnach thut ein anderes Ich das, was er thut, und das ist die Sünde. Wohl zu beachten ist der Ausdruck: „die Sünde, die in mir wohnt." Nicht der Mensch ist ganz Sünde, sondern er muß sie nur wie einen Fremdling in sich beherbergen; sie hat Wohnung in ihm und setzt sein fleischliches Ich in Thätigkeit. Dazu beruft sich P. wieder (V. 18) auf sein sicheres Bewußtseyn, daß in ihm, das ist, in seinem Fleische, nichts Gutes wohne, während doch die ihm gebietende ἐντολὴ eine ἀγαθὴ ist (V. 12). Mit Vorbedacht ist ἐν ἐμοὶ durch ἐν τῇ σαρκί μου erklärt. Im Geiste lebt der höhere Wille, der sich des Guten freut und nach seiner Verwirklichung strebt, aber im Fleische wohnt nicht Gutes, vielmehr Böses, die Sünde. Es ergiebt sich dieß daraus, setzt er hinzu, daß das Wollen ihm zwar vorliegt, aber, das Schöne in Ausübung zu bringen, er nicht findet. Indem er ἀγαθὸν in τὸ καλὸν umsetzt, wie er oben schon das Gesetz genannt, giebt er zu verstehen, daß das Gute das Anziehende und für das geistige Wollen Begehrungswerthe sey. Aber so mächtig ist das Unschöne, die Sünde in der Schwäche seines Fleisches, daß er nicht findet, was er doch sucht (οὐχ εὑρίσκω, was ein Suchen voraussetzt), nämlich das Wollen, das ihm wie ein zu erreichendes Ziel vorliegt (παράκειταί μοι), zu einem siegenden zu machen, und durch die Ausübung des Schönen dem ersehnten Kampfpreis davon zu tragen. Nur allzu wahr erweist sich dieses traurige οὐχ εὑρίσκω in dem dem Guten Entgegengesetzten, was er wirklich thut; es ist das Böse (V. 19), welches er nicht will. Wenn er aber dennoch das thut, was er nicht will, so ist er es nicht, der das nicht Gewollte zur Vollziehung bringt, sondern (V. 20) die in ihm wohnende Sünde. Indem er nun aus dem Vorhergehenden die Folgerung zieht (V. 21), macht er von dem οὐχ εὑρίσκω und dem παράκει-

ταί μοι den feinsten gegensätzlichen Gebrauch: „und so finde ich als das Gesetz für mich, der ich will das Schöne thun, daß mir das Böse vorliegt.“ Dieses Böse, das ihm als ein zu Erreichendes vorliegt, ist das mächtigere θέλειν, es ist der Wille, den er ein Gesetz nennen kann, das ihn gegen seinen besseren Willen zwingt, statt des καλὸν das κακὸν zu thun; es ist das, welches er nachher als das andere Gesetz in den Gliedern sieht, und das dem Gesetze der Vernunft, wie es nach seiner Ursprünglichkeit und höchsten Würde heißt, überwindend entgegenkämpft. An diesem Gesetze Gottes hat er zwar Lust (V. 22) [101]) nach seinem inneren Menschen, aber (V. 23) er sieht ein anderes Gesetz in seinen Gliedern, das entgegenstreitet dem Gesetze seiner Vernunft und ihn gefangen nimmt dem Gesetze der Sünde, das in seinen Gliedern ist. Tief erfaßt und dem Apostel eigenthümlich ist diese Bezeichnung des geistigen Willens durch den „inneren Menschen“ (vrgl. Ephes. 3, 16 u. 2. Cor. 4, 16, wo er dem ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος entgegengesetzt ist); es ist derselbe, der bei Petrus ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος „der verborgene Mensch des Herzens“ (1, 3. 4.) heißt. Er wurzelt in der ἀλήθεια τοῦ θεοῦ (1, 25), und hat darum auch Wohlgefallen an dem Gesetze Gottes; weil er in Gott gegründet ist, kennt er auch seinen sittlich-heiligen Willen, und freuet sich dessen. Aber kraft des Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch sieht d. i. erfährt er sinnlich nur allzu wahrnehmbar das andere Gesetz in dem äußeren Menschen, den er aber hier durch „die Glieder“ treffender bezeichnet, um die mannigfaltig getheilte ἐπιθυμία in den Vereinzelungen der σάρξ, die verschiedenen in dem Fleische durch die Sünde sich regenden Begierden der Lust in ihrer desto gefährlicheren Stärke hervorzuheben. Daher streitet dieses Gesetz der Sinnlichkeit wie eine Kriegsmacht gegen das Gesetz der Vernunft (τοῦ νοός), das in dem inneren Menschen gegründet und von dem

πνεῦμα erleuchtet ist. Das andere Gesetz in den Gliedern, welches in dem Streite mit dem Gesetze der Vernunft sich so mächtig erweist, daß es den Menschen zu einem Gefangenen macht, ist nicht Eines mit dem Gesetze der Sünde; dieses wohnt zwar auch in den Gliedern, aber es wirkt nur auf das in den Gliedern; ist das dem Gesetze Gottes entgegenkämpfende. P. auf's Tiefste ergriffen von dem Zustande der Unseligkeit, der durch den Kampf der Vernunft und Sinnlichkeit hervorgerufen wird, bricht zuletzt (V. 24) in den Ausruf aus: „o ich elender Mensch! wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes?" Der Kampf, von dem er redet, ist nicht bloß im Heiden und Juden, sondern auch im Christen, in dem Menschen, ja, er ist vorzüglich in dem Christen, weil er eben durch Christum das, was der Apostel νοῦς nennt, in einer ganz neuen und erhöhten Lebenskraft gewonnen hat. Dadurch erscheint ihm nun die gegenüberstehende σάρξ, die Sinnlichkeit, die von der Sünde erregt wird, als eine desto gefährlichere Feindin; der Widerspruch wird also in ihm nur um so fühlbarer, und diesen höchsten Schmerz des nach Heiligung ringenden Christen hat gerade der Apostel mit sich selbst entäußernder Wahrheit und Demuth im Namen der ganzen christlichen Menschheit und in der unmittelbarsten Lebendigkeit des vordringenden Gefühls auf das Gewaltigste ausgesprochen. Er hat das erfahren, wie die ἐπιθυμία in dem σῶμα wirkt, und so lange dieses besteht, findet die Sünde immer Nahrung; sie hat ja ihre Wohnung im Leibe; ist ihr dieses Organ ihrer Wirksamkeit entzogen, so wird sie selbst ihren Stachel verlieren. Indessen ist der Apostel, der berufene Knecht Jesu Christi, fern von dem Wunsche, jetzt zu sterben, sondern er seufzt nur nach Erlösung von der Macht des Leibes in seinem leiblichen Leben. Er nennt den Leib den Leib des Todes, weil er zum Tode führt, und faßt in θάνατος alles das

Elend zusammen, das er im Vorhergehenden geschildert, in dessen Bewußtseyn er ausgerufen: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος! — und er sagt „dieses Todes", hindeutend auf den gegenwärtigen, lebhaft gefühlten Zustand. Desto herrlicher aber leuchtet nun das Grundbewußtseyn des Apostels hervor, daß er ja jetzt schon erlöst sey von dem Leibe dieses Todes; hat er doch durch den Glauben an Christus ein neues Leben in sich aufgenommen, was der Macht der Sünde widerstrebt und sie überwindet. Psychologisch vortrefflich ist dieser Uebergang (V. 25) von dem höchsten Schmerze des Menschen zur dankbarsten Freude des Christen, daß er in der Gnade Gottes durch Jesus Christus, unsern Herr, die sichere Bürgschaft der Erlösung von dem Leibe dieses Todes habe. Und so kann er nun den ewig wahren Schlußsatz aus der ganzen vorhergehenden Selbstbezeugung mit den Worten ziehen: „daher diene selbst Ich mit der Vernunft zwar dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde." Wohl mag man den Ausruf des Dankes einen Zwischensatz nennen, so daß sich V. 25 mehr an die vorausgehende Entwickelung, besonders von V. 15 anschließe, aber er ist doch seinem Inhalte nach der christliche Hauptsatz, der nicht fehlen durfte. Das Letzte aber mit ἄρα οὖν fortfahrende Wort liefert den handgreiflichen Beweis, daß aus jenem Ausrufe keineswegs geschlossen werden dürfe, der neue Paulus spreche im Vorhergehenden nur wie aus der Rückversetzung in den alten Saulus, aus den Stande der Gnade in den Stand des Gesetzes: denn dann hätte er nimmermehr nach einer solchen, den ganzen Menschen durchdringenden Erinnerung diesen Folgerungssatz hinzufügt, indem überdieß das αὐτὸς vor ἐγὼ hochbedeutend und entscheidend dasteht: „Selbst ich, der ich Gott danke durch Jesum Christum unseren Herrn, diene also zwar mit der Vernunft dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde."

Achtes Kapitel.

Das Kapitel schließt sich unmittelbar an das Ende des vorhergehenden an, und beginnt zunächst mit einer Begründung von V. 25; was dort in dem Geiste des Apostels so übermächtig aufgeleuchtet, und ihn mitten in dem Bekenntniß des unseligen Kampfs der Vernunft mit der Sinnlichkeit gegen Gott zum Danke entflammt hat, das entwickelt er nun bestimmt und ausführlich. Fühlt gleich auch der Christ jenen Kampf in sich, so ist er doch in Wahrheit der Sünde nicht mehr unterworfen, weil er ihre Folge, die Verdammniß, nicht zu fürchten hat. Freilich muß er in Jesu Christo seyn; er muß durch den Glauben sein Leben in dem Seinigen begründet haben, und, von seinem Geiste durchdrungen, nach dem mit Eifer streben, was des Geistes ist. Vortrefflich entspricht und widerspricht das *ἄρα νῦν* dem vorhergehenden *ἄρα οὖν*; es zieht eine zweite Folgerung nach der ersten. Obschon P. mit dem Fleische dem Gesetze der Sünde dient, so darf er doch mit Entschiedenheit sagen: *ἄρα νῦν*, was das *οὖν* aufhebt, *οὐδὲν κατάκριμα*. So richtet er sich und mit sich seine Leser aus der Niedergeschlagenheit über die Ohnmacht des menschlichen Willens in Jesus Christus wieder auf, ergreifend das Gesetz des in Ihm Leben wirkenden Geistes, das ihn frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes (V. 2), welches oben das in den Gliedern wohnende genannt war. Man wolle hier doch ja nicht den Apostel eines Widerspruchs zeihen, sondern man erfreue sich des Einklags der doppelten Wahrheit in seiner menschlich-christlichen Demuth und Demüthigung, und in seiner christlich-menschlichen Stärke und Stärkung. V. 3 giebt die Begründung davon, wie die Befreiung vom Gesetze der Sünde und

des Todes geschehen. Denn was dem mosaischen Gesetze unmöglich war, indem es sich durch die Einwirkung des Fleisches als schwach erwiesen, das hat Gott durch die Sendung seines eigenen Sohnes möglich gemacht, nämlich das Gesetz der Sünde außer Wirkung zu setzen. Dieses geschah aber dadurch, daß Christus, gleichwie wir, im Fleische der Sünde und wegen der Sünde erschien, und die Sünde in dem Fleische verdammte (Col. 1, 22). Das καὶ περὶ ἁμαρτίας steht sehr nachdrucksvoll, wie überhaupt ἁμαρτία dreimal nach einander gesetzt ist, im Verhältniß zu der gleichfalls dreimaligen σὰρξ, um den Begriff der Sünde in dem Fleische recht hervorzuheben, damit wir lebhaft fühlen sollen, was wir haben, indem wir durch Christus von der Sünde frei geworden. Man kann bei dem περὶ ἁμαρτίας darüber streiten, ob ἁμαρτία wie 2. Cor. 5, 21 von dem Sündopfer gebraucht, oder dabei an die Sünde in uns, um welcher willen Christus Fleisch angenommen, zu denken sey. Es liegt aber am nächsten, das Wort in derselben Bedeutung wie unmittelbar vorher zu fassen, ja, das anknüpfende καὶ „und zwar" nöthigt dazu. Bei dem folgenden κατέκρινε dürfen wir vor allem nicht übersehen, daß es in Bezug auf das obige κατάκριμα (V. 1) gewählt sey. Wir müssen übersetzen: „er verdammte die Sünde im Fleisch;" denn darin liegt der Grund, warum wir keiner Verdammniß unterworfen sind. So liegt allerdings in dem κατέκρινε in seiner unauflösbaren Verbindung mit jenem κατάκριμα, nothwendig der Begriff der richtenden und vernichtenden Bestrafung. Gott hat die Sünde, die im Fleische wohnend den Tod bringt, durch seinen Sohn, in der Gleichheit des Fleisches der Sünde gesandt, im Fleische getödtet. Das Wie der Verdammniß lag in der ganzen Lebenserscheinung Christi, und wir dürfen hier ebenso wenig das Ende derselben, seinen Tod, einseitig hervorheben, als diesen in der Erklärung hinweglassen. Indem

der Sohn Gottes als Menschensohn wandelte, vernichtete er durch sein sündloses Leben im Fleische die Sünde im Fleische, und theilte denen, die durch den Glauben an ihn mit ihm in die Gemeinschaft des Lebens treten, den Geist mit, der die Macht der Sünde im Fleische löst und ihnen ein neues Leben der Erlösung und Heiligung vermittelt. Er verdammte aber auch recht eigentlich in seinem Fleische die Sünde, indem er schuldlos den Tod des Fleisches anstatt der Schuldigen starb, und so ein für alle Mal ihre Tod wirkende Gewalt vertilgte. Der Zweck dieser Verdammniß der Sünde war die Erfüllung des Gesetzes in uns. P. bedient sich aber geschickt wieder des Wortes *δικαίωμα*, wie oben (5, 16), im Gegensatze zu *κατάκριμα*, und es bedeutet gewiß auch hier nicht bloß „Satzung", sondern es bezeichnet das, wodurch einer nach der Anforderung des Gesetzes *δίκαιος* wird. Diese Rechtfertigungserklärung kann aber nur in uns erfüllt werden, insofern wir, im Glauben mit Jesu Christo verbunden, nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste, der von Ihm und Dem, der ihn gesandt hat, ausgeht. Die Bedeutung des hochwichtigen *πληρωθῇ* ergiebt sich aus der Begründung der ausgesprochenen Behauptung in den beiden folgenden Versen, von denen V. 5 mehr nur als überleitend zu V. 6 zu betrachten ist. Die Erfüllung des *δικαίωμα τοῦ νόμου* begreift die vollständige Entwickelung der Folge in der *ζωὴ καὶ εἰρήνη* in sich, so daß das *δικαίωμα* auch hier wieder wie oben (5, 16) als eines mit dem *τὸ δώρημα* erscheint. Das Verhältniß des doppelten *γὰρ* zu einander erklärt sich befriedigend: „denn die, welche nach dem Fleische sind, sich also nur seinen Einwirkungen hingeben, sinnen auf das, was des Fleisches ist, die aber nach dem Geiste sind, sinnen auf das, was des Geistes ist." Was nun dem Fleische angehört, ist das Vergängliche, was aber dem Geiste angehört, ist das Bleibende. Und so giebt das erstere *γὰρ* den

Grund an, warum nur in denjenigen, welche nach dem Geistigen trachten, der Rechtfertigungsausspruch zur Erfüllung gelangen könne. Das zweite γὰρ ist eine bloße Wiederholung des ersteren, weil P. nun die entgegengesetzten Wirkungen des fleischlichen und geistigen Sinnes bestimmt mit ihren Namen nennen will. V. 7. u. 8. enthalten eine weitere Entwickelung der im Vorhergehenden ausgesprochenen Wahrheit in der Herausstellung des Sinnens und Trachtens des Fleisches als Feindschaft gegen Gott. Denn so gewiß als eine innere Zwietracht besteht zwischen Fleisch und Geist, so gewiß ist auch der, welcher fleischlich gesinnt ist, ein Feind Gottes; er kann Gott nicht gefallen, da er sich dem Gesetze Gottes, welches ein Gesetz des Geistes ist, nicht unterwirft; kann er aber Gott nicht gefallen, so ist auch die Erfüllung des göttlichen *δικαίωμα* nicht möglich; er kann das Leben und den Frieden nicht erwerben. Sehr bedeutend ist das *οὐδὲ γὰρ δύναται*: Principe, die sich entgegengesetzt sind, schließen sich nothwendig aus; ein Erfahrungssatz, der keines weiteren Beweises bedarf. Vortrefflich ist aber die Ermuthigung des Apostels in der entschiedenen Anrede an die Christen in Rom: „ihr aber seyd nicht im Fleische, sondern im Geiste" (V. 9); freilich, setzt er hinzu, „wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt" d. i. bleibend verharrt, und so die in euch wohnende Sünde (7, 20) beherrscht und vernichtet. Denn einen anderen Geist kennt der Apostel nicht. Der Geist Gottes kann aber ohne den Geist Christi in uns Wohnung nicht nehmen; wer also diesen nicht hat, gehört nicht Gott. Dem Wesen nach muß der Geist Gottes und der Geist Christi Einer seyn: denn sonst könnte der, welcher diesen hat, nicht Gottes werden, es könnte dann nicht das *πνεῦμα θεοῦ* in ihm wohnen; aber der Wirkung nach ist das *πνεῦμα Χριστοῦ* als das Vermittelnde zu fassen, wodurch der Mensch den Geist Gottes erlangt. Und

so ist in diesen wenigen Worten der christliche Hauptsatz ausgesprochen: durch Christum wird dem Gläubigen von Gott sein eigenes Leben mitgetheilt; es kömmt eine neue, ihn völlig umwandelnde, unmittelbar aus Gott stammende Kraft in seine menschliche Natur. Nun kann der Apostel entschieden, auf V. 6 zurückgehend, die Wirkung des Geistes als Leben preißen (V. 10): „wenn aber Christus in euch, so ist zwar der Leib sterblich durch die Sünde, der Geist aber Leben durch die Gerechtigkeit.“ Das σῶμα im Gegensatze zu πνεῦμα steht gerade so, wie in jenem Ausrufe Kap. 7, 24; es ist der Inbegriff alles Fleisches in dem organisch gegliederten Ganzen. Dieser Leib nun ist ein νεκρὸν, ein sterblicher, durch die Sünde, insoferne ihr Sold der Tod ist (6,23); der Geist aber, als das wahre Leben, hebt die Frucht der Sünde auf, und schafft das Leben des Leibes durch die Gerechtigkeit: denn ihre Frucht ist das Leben. So steht die δικαιοσύνη in der Wirkung der ἁμαρτία scharf entgegen. Da es P. vorzüglich auf die gegensätzliche Hervorhebung des Geistes zum Leibe ankömmt, so rundet er den zweiten Satz anders ab, als wir nach dem ersten erwarten sollten. Er würde sonst geschrieben haben: „der Leib wird aber lebendig durch den Geist,“ insoferne er nämlich die Gerechtigkeit schafft, deren Lohn das Leben. — Der Geist Gottes, der durch den Geist Christi in dem Menschen Wohnung nimmt, wird jetzt der Geist Dessen genannt (V. 11), der Jesum von den Todten auferweckte, indem Paulus zeigen will, daß das πνεῦμα wirklich die ζωὴ sey, und wie dieselbe kraft der Gemeinschaft mit Christo wirke. Er zieht daraus, daß der Geist Dessen, der Jesum von den Todten erweckte, in den Christen wohne, die Folgerung, daß, wenn Gott Christum von den Todten erweckt habe, er auch ihre sterblichen Leiber lebendig machen werde, nämlich eben durch seinen in ihnen wohnenden Geist. Hier dringt sich die Frage auf, ob der Apostel

in den beiden zusammengehörenden Versen von der geistig-sittlichen, oder von der leiblich-wirklichen Belebung des σῶμα νεκρὸν rede. Es bieten sich uns vorzüglich drei Auffassungen dar. Entweder verstehen wir beide Verse von der leiblichen, oder von der sittlichen Wiederbelebung; oder wir erklären V. 10 nur in dem letzteren, V. 11 aber in dem ersteren Sinne. Es kömmt bei der Entscheidung für die eine, oder die andere Erklärung zunächst besonders auf das νεκρὸν (V. 10), sodann aber auf den Zusammenhang der ganzen Entwicklung in unserer Stelle an. Jenes Wort nun kann allerdings in seiner eigentlichen Bedeutung „todt" (V. 11), wie in seiner uneigentlichen „wirkungslos" (7, 8) gefaßt werden. Im letzteren Falle wäre also der Sinn: der Leib hat als Organ der Willensthätigkeit durch die Macht der Sünde keine Kraft der Selbstbestimmung, er ist todt, wenn ihn nicht der Geist Gottes lebendig macht. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß diese Erklärung dem Zusammenhange wohl angemessen sey; aber ihm ist auch die eigentliche Auffassung nicht zuwider, besonders bei einer näheren Erwägung dessen, worauf P. in dem Folgenden zu reden kömmt, daß die Christen als Kinder Gottes Erben Gottes, und insofern auch Miterben Christi; daß, wenn sie mit ihm litten, sie auch mit ihm verherrlicht werden würden, und daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit in keine Vergleichung mit der zukünftigen Herrlichkeit zu setzen seyen (V. 17 u. 18). Hieraus ersehen wir, daß nach diesem Auslauf der paulinischen Rede in eine Eröffnung der Aussicht in die zukünftige Herrlichkeit schon die Keime dieser Gedankenentwicklung im Vorhergehenden mögen ausgestreut seyn, und darum nehmen wir keinen Anstand, den 11. Vers leiblich zu verstehen, V. 10 hingegen als Uebergang vom Geistigen zum Leiblichen zu betrachten, dergestalt, daß in V. 10 schon Beides eingeschlossen liege, nur V. 11 mehr das Leibliche hervorgekehrt und vollständiger

entwickelt werde. Denn wie P. den *θάνατος* überhaupt aufgefaßt hat, namentlich in jener wichtigen Stelle Kap. 5, 12 u. folg., so läßt sich von vorneherein schon erwarten, daß er im Verlaufe der Rede, wo er die Wirkungen des neuen Adams hervorhebt, nicht übergangen habe, wie jenes größte Uebel, was durch den alten Adam in die Welt gekommen, auch von der physischen Seite aufhören werde; nehmen wir das nicht an, so wäre eine Unvollständigkeit in seiner ganzen Auseinandersetzung nicht zu verkennen; er würde ja außerdem bloß von der Aufhebung der *ἁμαρτία* durch das *πνεῦμα Χριστοῦ* reden, den *θάνατος* aber ganz außer Acht lassen. Aus allem diesem folgt, daß wir die Stelle nur dann richtig erklären, wenn wir den sittlichen und wirklichen Tod, sowie die sittliche und wirkliche Belebung nicht von einander trennen, namentlich nicht V. 10, allerdings aber in Bezug auf das Folgende nach dem schon bemerkten Zusammenhange annehmen, daß V. 11 P. vorzugsweise dann von der leiblichen Wiederbelebung rede. Dabei ist auch wohl zu achten auf das Verhältniß des *θνητὸν* V. 11 zu dem *νεκρὸν* V. 10; *νεκρὸν* ist mehr ein zweideutiger Ausdruck, *θνητὸν* hingegen ist sicher unser „sterblich", und der Apostel hat absichtlich nicht wieder *νεκρὸν* gebraucht, damit er die Doppelsinnigkeit des Wortes vermeide. Die Rede schreitet (V. 10) weiter folgernd fort: nachdem wir nun den Geist Christi in uns aufgenommen, sind wir frei, wenn wir nur wollen, von der Herrschaft des Fleisches; es ist jetzt ein anderes dem Fleische entgegenwirkendes Lebensprincip in uns gekommen. P. knüpft an den 1. Vers unsres Kapitels an, und es findet hier dieselbe Verbindung statt, die dort nachgewiesen wurde. Er hat nur inzwischen jene Folgerung mit *ἄρα οὖν* (V. 1) bestimmter und vollständiger entwickelt; immer bleibt der Grundton der Rede der obige Ausruf Kap. 7, 25. In jenem Kapitel hatte er auf das Ergreifendste gezeigt und dargestellt,

wie wir Schuldner wären dem Fleische. Es liegt in dem Ausdrucke ὀφειλέται ἐσμὲν der Begriff der Schmach, daß das Fleisch solche Gewalt über den Menschen hat. Nun ist aber diese Zwingherrschaft gebrochen durch das πνεῦμα, so daß, wenn auch die σὰρξ immerfort mächtig genug ist, wir doch nicht mehr geknechtet sind, ihr zu Gefallen zu leben (κατὰ σάρκα ζῆν). Das V. 13 anknüpfende γὰρ ist im Verhältniß zu dem Vorhergehenden nicht sogleich deutlich; es erklärt sich nur durch den Zwischengedanken, der aus dem ὀφειλέται heraustritt: und ihr werdet doch nicht fernerhin schmählich diese Unterwürfigkeit unter die Herrschaft des Fleisches ertragen wollen: denn dann ist der Tod die unausbleibliche Folge; „wenn ihr aber mit dem Geiste die Geschäfte des Leibes tödtet, so werdet ihr leben." Dieses Wort setzt tödten und leben, Geist und Leib in die gewaltigste Verbindung. Bei dem wohlgewählten πράξεις möchten wir die treffende Luthersche Uebersetzung durch „Geschäfte" nicht aufgeben: denn Thaten oder Werke sind nicht gemeint, dafür würde ἔργα gebraucht worden seyn; vielmehr sind unter πράξεις die lebendigen Strebungen des Leibes, Thaten zu werden, zu verstehen, was im Vorhergehenden durch den Begriff des Lebens nach dem Fleische ausgedrückt war. P. konnte aber nicht gut sagen: „wenn ihr nach dem Geiste lebt", in Harmonie mit dem vorhergehenden Satze, weil er dann hätte fortfahren müssen: „so werdet ihr leben." Allein nicht bloß wegen dieser Vermeidung einer so entstehenden unangenehmen Gleichheit desselben Worts, sondern aus einem tieferen und innerlich nothwendigen Grunde bedient sich der Apostel gerade dieses Ausdrucks. Das πνεῦμα ist als die höchste Aktivität hervorgehoben, deren sich der Christ als solcher bewußt wird; der σὰρξ giebt man sich passiv hin und lebt nach ihr, mit dem πνεῦμα aber kann man diese geschäftigen Bestrebungen des Leibes tödten, und thut man dieses, wird man das wahre Leben gewinnen, so daß also

das ζήσεσθε dann auch in einer ganz anderen Bedeutung erscheint, als das obige ζῆτε κατὰ σάρκα. Der Mensch — das ist die hochwichtige Wahrheit des Satzes — vermag durch sich nicht die Bestrebungen und Geschäfte des sinnlichen Leibes zu unterdrücken, weil ja sein Ich in den Organismus desselben verschlungen ist, sowie er aber durch die πίστις das πνεῦμα Χριστοῦ gewinnt, ist er im Stande die πράξεις des Leibes zu tödten. V. 14 erhöhet der Apostel den Gewinn des Lebens, als einer Frucht des Geistes Gottes, zu dem der Freiheit in der Kindschaft. Kinder Gottes sind wir, wenn wir in unbedingtem Vertrauen und inniger Liebe mit Gott uns verbunden wissen; aus diesem Bewußtseyn eines solchen Verhältnisses zu Gott entsteht uns jener selige Zustand, den P. „Leben" nennt. Wenn es heißt: „welche sich treiben lassen durch den Geist Gottes", so liegt in ἄγονται die Macht dieses Geistes Gottes, dem man sich nur hinzugeben braucht, um mittelst desselben die Geschäfte des Leibes zu tödten, und dadurch das wahre Leben zu erlangen. Es wird in dem Ausdrucke sehr gut angedeutet, daß wir nicht den Geist aus unserer Kraft erzeugen, sondern daß er eine aus Gott unmittelbar quellende Strömung ist, die unser Inneres neuschaffend und umwandelnd durchdringt. Dieser Geist ist es (V. 15), der uns mit Freiheit und Liebe erfüllt, durch den wir Gott als unseren Vater anrufen. Es ist ein ganz neuer Geist, welchen wir empfangen; nicht der Geist der Knechtschaft wieder zur Furcht[102]), sondern der der Kindschaft und Freiheit zur Liebe. Gott ist uns nicht mehr der strenge Richter, vor dem wir uns fürchten, sondern er ist uns der liebevolle Vater geworden, der uns durch die Sendung seines Sohnes die Macht gegeben, durch den Glauben an ihn auch Kinder Gottes zu werden. Der Geist Gottes also giebt nur das Leben, das Leben aber erfahren wir in dem beseligenden Vertrauen zu Gott, daß wir uns als seine

Kinder wissen, und dieses Bewußtseyn der Kindschaft giebt uns die wahre Freiheit, nach welcher der Mensch, als dem höchsten Gute, strebt. In κράζομεν liegt die Stärke des Gefühls im Gebet zu Gott, es ist mehr als „rufen"; es drückt nicht bloß die Tiefe der Noth, in der wir flehen, aus, sondern besonders auch die drängende Gewalt des Geistes zu solchem inbrünstigen Gebete.[103]) Mit dem Namen „Vater" ist Alles gesagt, wenn das Herz von vertrauender Liebe erfüllt, sich zu Gott wendet.[104]) Rührend im Munde des Apostels ist die doppelte Nennung des göttlichen Namens. Er ruft ihn zuerst in der Sprache, in der er als Kind zu ihm geredet; als Kinder sollen wir ja beten zu Gott; darum setzt er das chaldäische ἀββᾶ dem Gottesnamen in der griechischen Sprache, in der er schreibt, voraus. Es ist in dieser doppelten Anrede mehr gesagt von dem Inhalt des christlichen Bewußtseyns, als wenn eine weitläufige Auseinandersetzung desselben gegeben wäre: denn eben in diesem kurzen Wort leuchtet der eigenthümlichste christliche Sinn in der reinsten Flamme des Herzens auf; das ist gerade ein Beweis, daß wir Kinder Gottes durch Christum geworden sind, weil wir mit solchem Zutrauen laut zu Gott rufen können: „Abba, lieber Vater!" — Aber woher wissen wir denn, daß wir Kinder Gottes sind? — „Der Geist bezeugt es unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind" (V. 16). P. unterscheidet nach seiner tiefen christlichen Psychologie einen doppelten Geist: den ursprünglichen Geist, das Uebersinnliche in uns aufzunehmen, und den neu hinzutretenden Geist, den wir durch den Glauben an Christum empfangen, und den er den Geist Gottes vorzugsweise nennt; dieser zeugt von sich selbst in unsrem Geist: einen anderen Beweis giebt es nicht, als die innere Erfahrung davon, daß wir Kinder Gottes sind. In der nun folgenden Entwickelung der segensreichen Erbschaft aus dem Besitze der Kindschaft (V. 17) liegt die Be-

stätigung für den schon oben ausgesprochenen Satz, daß P., wenn er von der ζωή, als einer Frucht des πνεῦμα redet, nicht bloß das Gefühl der Seligkeit in unserem dießseitigen Zustande, sondern auch das durch Christum zu gewinnende jenseitige Leben damit bezeichnen will. Aus dem Begriffe der Kindschaft folgt nothwendig der der Erbschaft [105]); sind wir aber als Kinder Gottes Erben Gottes, so sind wir auch Miterben Christi: denn Christus als der Sohn Gottes ist Erbe der himmlischen Herrlichkeit. Demnach erlangen wir aus der Gemeinschaft mit Christus das ewige Leben, aber freilich nur unter der Bedingung, daß wir in Wahrheit Christi sind, daß wir sein vollständiges Leben, wie sich dasselbe in seiner persönlichen Erscheinung auf Erden geoffenbart, in unser eigenes aufnehmen. Er selbst aber hatte schon die echte Jüngerschaft in die Erfüllung des Gebotes gesetzt, sein Kreuz mitzutragen und ihm zu folgen. Daher müssen wir in derselben ὑπομονή wie Christus die Leiden dieser Welt über uns ergehen lassen. Durch die Geduld werden wir seinem geistigen Wesen zugebildet und der einstigen Verherrlichung mit ihm würdig gemacht. Der 18. Vers knüpft sich auf das Genaueste an den letzten Satz des vorhergehenden an. Allerdings, sagt P., müssen wir hier leiden, wie Christus gelitten hat, aber diese Leiden stehen in keinem Verhältniß zu jener Herrlichkeit, die dereinst an uns soll offenbaret werden. In dem λογίζομαι liegt der bestimmteste Ausdruck nothwendiger Schlußfolgerung aus den Voraussetzungen des apostolischen Glaubens. Freilich sieht der Mensch in dem Dunkel der Erde noch nicht den Glanz des übersinnlichen Himmels, aber der Christ hat im Vertrauen auf Gottes Gnade und die Verheißungen Jesu die feste Hoffnung auf die unvergleichliche Herrlichkeit der zukünftigen Welt. In einem der tiefsinnigsten Worte des Apostels begründet er (V. 19) die Berechtigung dieser Hoffnung durch

Hinweisung auf das Harren der Creatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Die ängstlich gespannte Erwartung, die in die Ferne drängende Sehnsucht nach der Offenbarung der Kinder Gottes wird durch das sinnlich gebildete *ἀποκαραδοκία* treffend bezeichnet. Bei der vielgedeuteten *κτίσις* kann die bloße etymologische Erklärung des Worts zu keiner sicheren Entscheidung führen; denn darüber ist kein Streit, daß *κτίσις* ebensowohl die Schöpfung als das Geschaffene bedeutet. Jedenfalls kann die *κτίσις* hier nur in der letzteren Bedeutung einen Sinn haben. Bei der schärferen Erfassung ihres Begriffs muß uns vor allem die Beobachtung leiten, daß *κτίσις* unterschieden sey von den Kindern Gottes: denn es wird die Erfüllung des sehnsüchtigen Harrens der *κτίσις* von der *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* abhängig gemacht. Fragen wir aber, worin dieses von den Kindern Gottes Verschiedene bestehe, so scheint soviel gewiß, daß die Wahl der Auffassung der *κτίσις* nur schwanken könne zwischen der von der leblosen und unvernünftigen Schöpfung, und der, nach welcher das Wort überhaupt die ganze Natur, mit Ausschluß des Menschen, ohne Unterschied des Lebendigen und Leblosen, des Vernünftigen und Unvernünftigen bedeute. Denn aus dem Zusammenhange der ganzen Beschreibung der *κτίσις* geht sicher hervor, daß sie in den schärfsten Gegensatz zu dem Menschen gestellt und es als etwas Besonderes hervorgehoben wird, wie auch selbst die *κτίσις* werde erlöst werden von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Kraft nun dieses scharfen Gegensatzes, der sich namentlich V. 21 herausstellt, darf auf keinen Fall die leblose und unvernünftige Schöpfung aus dem Begriffe der *κτίσις* hinweggedacht werden; aber daraus folgt nicht, daß in denselben die lebendige und beseelte Natur, wie wir sie in der thierischen Schöpfung wahrnehmen, nicht zugleich mitaufge-

nommen werden dürfe. Noch kömmt V. 19 zu V. 18 wegen des anknüpfenden γὰρ in besonderen Betracht. Dieses „denn" soll ohne Zweifel in dem ängstlichen Harren der Creatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes den Grund angeben, warum wir mit Recht schließen dürfen, daß uns dereinst eine Verherrlichung bevorstehe, die mit dem Maße der gegenwärtigen Leiden in gar keine Vergleichung zu setzen sey. Dieses Harren der Creatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes ist uns Bürge, daß diese Hoffnung auch wirklich eine gerechtfertigte sey. Diese Folgerung tritt erst V. 20 vollkommen klar heraus, wo es heißt, „daß ja die Creatur der Eitelkeit sey unterworfen worden, nicht freiwillig, sondern durch den, der sie unterworfen, auf die Hoffnung hin, daß auch sie selbst, die Creatur, werde befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes." In dem unverschuldeterweise der Eitelkeit Dahingegebenseyn der Creatur auf die Hoffnung hin liegt also deutlich der Grund, warum wir mit Recht auf eine dereinstige Verherrlichung hoffen dürfen. Gott hat die κτίσις der Eitelkeit selbst unterworfen; er wird sie auch aus diesem Zustande kraft seiner Allmacht und Gerechtigkeit wieder herausführen in einen anderen, wo jene Knechtschaft der Vergänglichkeit ihr Ende erreicht. Das Wesen der göttlichen Liebe gegen die ganze Schöpfung erfordert nothwendig die Enthüllung der Kinder Gottes d. i. ihre einstige Hervorführung als solcher in ihrer Verklärung und vollen Seligkeit. So ist denn der bestimmte Glaubenssatz ausgesprochen, daß mit der zukünftigen Verherrlichung der Christen auch die Gesammterlösung der ganzen Schöpfung ihren Anfang nehmen werde; gegenwärtig befinde sie sich in einer gewissen Gebundenheit; die ganze Natur, auch außer dem Menschen, sey einem Gesetze der Hemmung und Verstörung unterworfen. Dieser Zustand der derzeitigen Nothwendigkeit der Creatur wird ματαιότης genannt.

Die Erfahrung belehrt uns nach unsrem innersten Grundgefühl über die Wahrheit dieses Ausspruchs. Es geht ein großer Schmerz durch die ganze Schöpfung hindurch, und diese bestimmte Wahrnehmung berührt uns wie ein schneidender Gegensatz gegen die Liebe Gottes, die nothwendig das Wohl und den Frieden der Creatur will. Sehr tief ist das ἐπ᾽ ἐλπίδι; auf Hoffnung hin sey die κτίσις der Vergänglichkeit unterworfen worden, nämlich nicht so, daß dieser Zustand der Unterwürfigkeit ein ewiger bleibe, sondern er soll nur ein vorbereitender auf einen höheren seyn, und auch hierin stimmt unsere Erfahrung mit dem Satze des Apostels zusammen: denn gleichwie wir in der ganzen Schöpfung jenes unbefriedigte Ringen nach einer vollständigen Erreichung eines gesteckten Zieles mitfühlen, ebenso begleitet uns auch überall eine stille Ahnung eines dereinstigen herrlichen Zustandes vollkommener Ruhe und Versöhnung. Durch die Natur selbst geht nicht bloß ein Wehe hindurch, sondern auch ein unverkennbares Freudengefühl, was auf die Zukunft der Vollendung deutet; ja, diese Wehmuth, verbunden mit jenem Freudengefühle der Hoffnung, giebt der ganzen Natur jenen eigenthümlichen Ton, durch den die Poesie ihre tiefste und innerlichste Bedeutung empfängt [106]). Die volle Wahrheit des Glaubenssatzes des Apostels, wie die Verherrlichung der Kinder Gottes in der Nothwendigkeit der Erlösung der gefangen-gehaltenen Creatur begründet sey, ergiebt sich aber nur dann, wenn wir den oben berührten Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und der κτίσις recht strenge festhalten. Die κτίσις ist ohne Zweifel das Untergeordnete; die τέκνα τοῦ θεοῦ nehmen die Stelle der höchsten Würde ein; die κτίσις aber wird befreit werden von ihrer gegenwärtigen Knechtschaft: denn sie ist nicht durch sich selbst, sondern durch Gott dieser Gebundenheit preiß gegeben worden, und Er wird sie auch wieder entbinden und herstellen. Wenn nun aber

die κτίσις sogar einer künftigen Verherrlichung gewiß seyn kann, um wie vielmehr noch die τέκνα τοῦ θεοῦ, welche als solche Miterben Christi sind, wenn sie mit ihm leiden. Es darf dabei nicht übersehen werden, wie P. durch den oben V. 17 ausgesprochenen Begriff des Mitleidens mit Christus zu dieser Darlegung der nachfolgenden Sätze gekommen ist. Ueberall bemerken wir ein Leiden, einen Zustand der Gebundenheit und des Schmerzes; aber gleichwie dieser nur ein vorübergehender zur δόξα war, so ist auch diese Mitleidenschaft der ganzen Schöpfung nur ein nothwendig vorbereitender Zustand. Dabei tritt noch die bedeutungsvolle Ausdrucksweise „die Offenbarung der Kinder Gottes" (V. 19) für die Verherrlichung derselben vorzüglich bemerkenswerth hervor. Gegenwärtig sind die Kinder Gottes in dem Zustande der Mitleidenschaft mit Christus; sie sind insofern τέκνα τοῦ θεοῦ, als sie gleich dem Sohne Gottes und mit ihm leiden; aber in diesem Leiden liegt schon der Keim der zukünftigen Verherrlichung verhüllt; die höchste Bedeutung des Namens „Kinder Gottes" enthüllt sich erst in der δόξα, die ihnen als Folge der gegenwärtigen Trübsal zu Theil werden soll; da offenbaren sie sich dereinst als Kinder Gottes, und auf diese Offenbarung harret mit Sehnsucht die Creatur. Diese Offenbarung ist eine Befreiung aus einer zeitherigen Knechtschaft des Vergehens, wie P. selbst die δόξα die ἐλευθερία nennt. In dem folgenden οἴδαμεν (V. 22) beruft sich nun der Apostel auf die Erfahrung, wie durch die ganze Natur ein Laut der Klage und des Wehes hindurchgehe, und daß in diesem Schmerzgefühle sich die Creatur in einem mitleidenden Einklange mit dem Menschen befinde. Erschütternd und tiefrührend ist der Ausdruck συστενάζει καὶ συνωδίνει „sie seufzet mit und hat Geburtswehen mit" d. i. sie ringt bis jetzt mit uns in Seufzern und Schmerzen nach der Geburt eines neuen Lebens vollkommener Freiheit. Aber nicht

allein die Creatur seufzet und ringet in Wehen (V. 23), sondern selbst die, welche schon die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, die zur christlichen Kirche gehören und ihr Pfingsten gefeiert haben, theilen dieses Schmerzgefühl, ja, „wir selbst seufzen in uns, die Kindschaft erharrend, die Erlösung unsres Leibes." Bei ἡμεῖς αὐτοὶ entsteht die Frage, ob P. darin einen Unterschied im Verhältniß zu denjenigen setze, die er τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες nennt, oder ob er sich selbst nur mit jenen hervorhebt? — Die Rede gewinnt unstreitig, wenn wir eine höhere Stufe annehmen, auf welcher P. steht: „ja, selbst ich, der Apostel, bin nicht frei von jenem Schmerze der Creatur; auch ich harre noch mit Sehnsucht auf die Kindschaft." Oben (V. 15) hieß es: „ihr habt empfangen den Geist der Kindschaft." Hier steht nun υἱοθεσία für die höchste Entwickelung der Kindschaft, wie sie sich kund giebt in der κληρονομία mit Bezug auf V. 17; die Erbschaft aber fällt zusammen mit der δόξα im Zusammenhange der ganzen paulinischen Lehre. Der Schluß des Satzes bestätigt auch den Begriff, den P. mit der υἱοθεσία verbindet, indem er sie „die Erlösung unsres Leibes" nennt. Es heißt nicht: „die Erlösung von unsrem Leibe", wie wir erwarten könnten und erklären möchten nach Kap. 7, 24, sondern „die Erlösung unsres Leibes", womit P. ausdrücken will, daß der Mensch, insofern er sich in dem σῶμα weiß, die δουλείαν τῆς φθορᾶς nach V. 21 fühlt; er erkennt, daß in dem Leibe die nothwendige Bedingung eines der Verzehrung dahingegebenen Zustandes liegt, aber er weiß ebenso sicher, daß sein πνεῦμα der leiblichen Hülle bedarf, wie das σῶμα ihm etwas unentbehrliches ist; er spricht daher von einer Erlösung unsres Leibes, womit er andeuten will: er sehne sich nach einer Umwandlung, einer Verklärung seines Leibes; erst dann werde der Mensch der Kindschaft Gottes in ihrer höchsten Entwickelung froh, wenn der grobe, ihn hemmende und be-

schränkende Leib in den geistigen werde verklärt seyn (2. Cor. 5, 4). Wahr und tief ist der begründende Zusatz (V. 24): „denn in Hoffnung sind wir selig." Das Bewußtseyn der Kindschaft ist uns sicher; aber dieses Bewußtseyn wird getrübt durch die Störungen unsrer leiblichen Zustände; wir sind nothwendig verflochten in die ganze Verfassung der *κτίσις*, welche der *ματαιότης* und *δουλεία τῆς φθορᾶς* unterworfen ist; darum ist uns das Gefühl der Seligkeit über den Besitz der Kindschaft mannigfaltig getrübt und verkümmert; wir sind nur selig im höchsten Grade, insofern die *ἐλπὶς* uns einen Gegendruck verleiht gegen die Schwere der leiblichen Einflüsse und Hemmungen. Diese Behauptung wird im Folgenden weiter ausgeführt. Der Ausdruck ist sehr scharf und bestimmt für den Gedanken: die Gegenwart giebt uns nicht das Gefühl der Seligkeit, vielmehr der Hinblick auf die Zukunft; darum braucht er das Wort: „die gesehene Hoffnung ist nicht eine Hoffnung." Die Hoffnung hat allein ihre Bedeutung in dem Hinblick auf das Unsichtbare der Zukunft; sie ist die Frucht des Glaubens, der sich auf das stützt, was nicht gesehen wird. Der Zusatz *ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει* zeigt recht deutlich, wie nöthig es P. hält, eine buchstäbliche Definition der *ἔλπις* zu geben. Daher freilich erfordert die Hoffnung als solche, in ihrem Hingewiesenseyn auf eine noch unsichtbare Zukunft, die Kraft der ausharrenden Erwartung durch Geduld (V. 28). Aber wir haben außer der Hoffnung in dem gegenwärtigen Zustande des Seufzens und der Wehen noch einen anderen Beistand an dem Geiste, der unsrer Schwachheit beisteht (V. 26). Unter der *ἀσθενεία* begreift P. alle die einzelnen Unvollkommenheiten unseres Daseyns, welche durch das *σῶμα* bedingt sind, und schließt auch unseren Mangel in der Geduld mit ein. Aller dieser Schwachheit hilft das *πνεῦμα* auf, welches wir durch den Glauben an Jesum gewinnen,

jene eigenthümlichste, aus Gott selbst durch das Christenthum in uns gekommene, übernatürliche Kraft. Im Folgenden giebt P. das höchste Beispiel der menschlichen Unzulänglichkeit im Stande der Noth, wenn diese beten lehrt, wobei aber auch der herrlichste Werth des πνεῦμα in der ἀσθενεία in's hellste Licht tritt. Im Bewußtseyn der Schwachheit wendet sich der Mensch zu Gott, aber eben diese verhindert ihn an der rechten Art des Gebets; in seinem Irrthum befangen, weiß er in den einzelnen Fällen des menschlichen Elends nicht, was er und wie er bitten soll. Dieß könnte als gegen die Erfahrung streitend auffallend erscheinen. Aber P. verdeutlicht seinen Gedanken durch das folgende Wort: „doch der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern", und berührt somit das tiefste Geheimniß der menschlichen Brust. Gerade in den gesteigertsten Augenblicken der Erlösungsbedürftigkeit fehlt uns die Sprache zu Gott, es bleibt der Ausdruck hinter dem Gedanken zurück; wir sind so schwach, daß wir nicht einmal uns in der gehörigen Bestimmtheit zu Dem wenden können, der uns von unserer Schwachheit befreien soll; unaussprechliche Seufzer vertreten die Stelle des Worts. Aber da tritt die höchste Bedeutung des christlichen πνεῦμα hervor; es ist ja eine ursprüngliche Kraft aus Gott, die uns in jenen Momenten mit ihm unmittelbar einiget, und so die Lücke ausfüllt, wo wir der Rede entbehren. Die unaussprechlichen Seufzer kommen aus der Tiefe des Herzens. „Der aber, welcher die Herzen erforscht (V. 27), weiß, was der Sinn des Geistes ist, weil er nach Gott für die Heiligen sich verwendet." Das ὅτι giebt den Grund an, warum Gott den Sinn des Geistes ohne das Wort versteht, weil der Geist κατὰ θεὸν d. i. in Uebereinstimmung mit Gott die Heiligen vertritt. Der Geist im Herzen des Christen ist ja der göttliche Geist selbst, der ihm durch Christus mitgetheilt worden; also kraft dieses

höchsten Einklangs versteht Gott die stumme Sprache des Geistes. V. 28 drückt P. zuletzt noch die innere Zuversicht des Christen in jenen Momenten des Gebets zu Gott aus, daß, was auch geschehe, ihm zum Guten ausschlage. Dieser Vers schließt eigentlich die vorhergehende Entwickelung ab, in welcher Grundgedanke war, daß die Leiden dieser Zeit in keinem Verhältnisse ständen zur dereinstigen Verherrlichung des Menschen. Auf dem τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν liegt der Nachdruck: denn das πνεῦμα, welches die Heiligen bei Gott vertritt, bewirkt eben die Liebe zu Gott; durch dasselbe schreien wir ja: Abba, lieber Vater! wissen wir, daß wir Kinder Gottes sind (V. 16). Wenn wir nun Gott aufrichtig lieben, so ist alle Furcht aus unsren Herzen getilgt; in dem unbedingtesten Vertrauen zu Gott, als dem Vater, sehen wir getrost in die Zukunft, überzeugt, so gewiß als er die ewige Liebe, werde auch, was da geschehe, nur zu unsrem Besten dienen. Genauer begründet P. diese Zuversicht der Christen, indem er auf den Vorsatz Gottes hinweist, nach welchem sie Berufene seyen. Die Wahrheit dieser Begründung ist in dem Folgenden entwickelt und im 30. V. zum Abschluß gebracht, wo es heißt, daß die Verherrlichung eine nothwendige Folge der göttlichen Berufung sey; es würde ja der Begriff der Allweisheit darunter leiden, wenn er nicht diejenigen, welche er nach seinem Vorsatze berufen, zuletzt auch zum Heile führen würde. Als der erste Act des göttlichen Rathschlusses, die Menschen durch Christum zu beseligen, wird πρόθεσις genannt; κλητοὶ sind diejenigen, welche nach diesem göttlichen Vorsatze des Heils durch Christum theilhaftig werden sollen. Es liegt in diesem öfters vorkommenden Ausdrucke, womit aller Stolz des menschlichen Herzens in der Wurzel abgeschnitten werden soll, von Seiten Gottes die freie Gnade, in Bezug auf die Menschen die gänzliche Verdienstlosigkeit; Gott ruft, die Menschen folgen

seiner Einladung. In dem προέγνω liegt die Begründung der göttlichen πρόθεσις[107]); man streitet aber, in welchem Sinne jenes zu fassen sey, ob in dem der „Vorauserkennung," oder dem der „Vorauserwählung?" Einfach und unbefangen erklärt ist sicher zu übersetzen: „welche er vorauserkannt." Aber dem Begriffe nach ist in der Vorauserkennung die Vorauserwählung enthalten, und nur die spätere dogmatische Reflexion hält beide Auffassungsweisen auseinander. Aus dem προγινώσκειν folgt nun das προορίζειν „das Vorausabsondern" von selbst. Offenbar will P. damit die höchste Bevorzugung ausdrücken, die den Vorauserkannten zu Theil geworden. Auf das Allerbestimmteste hebt er aber das hervor, was in dem vorausgeordneten Heile der Christen das Wesentlichste sey. Daher sagt er, daß Gott die, welche er vorauserkannt, auch vorausabgesondert habe, „gleichgestaltet zu seyn dem Ebenbilde seines Sohnes, daß er der Erstgeborene sey unter vielen Brüdern." Sie sollen also dieselbe Gestalt gewinnen, wie das Ebenbild seines Sohnes, ganz in sein eigenthümlichstes Wesen eingehen, in dasselbe Verhältniß treten, in welchem der Sohn steht, also mit Gott Eines werden, im höchsten Sinne der Kindschaft: denn es besteht ja zwischen dem Sohne und Vater die innigste Gemeinschaft. Fassen wir nun alle diese Beziehungen zusammen, so gewinnen wir den Grundgedanken, daß die Berufenen auf dieselbe Höhe des Lebens geführt werden sollen, wie Christus selbst; gleich wie er, werden sie Kinder Gottes, und einen größeren Namen, als diesen können die Menschen nicht erlangen. Mehr kann aber auch nicht gesagt werden, als daß der Sohn Gottes selbst nur der Erstgeborene unter vielen Brüdern sey. V. 30 bringt die Beweisführung für die V. 28 ausgesprochene Behauptung zum Abschluß. Bei der Darlegung der einzelnen Entwickelungsstufen zur Verherrlichung kömmt dem Apostel Alles auf das zuletzt genannte ἐδόξασε

an. Gerade die beanstandete Form der Vergangenheit im Verb. erwarten wir schon nach der Harmonie des Ausdrucks in den vorausgegangenen und aneinander gereihten praeter.; aber auch abgesehen von dieser äußeren Anforderung ist diese Form innerlich nothwendig: die Verherrlichung durch Christus κατὰ πρόθεσις ist ja, in Gott gedacht, schon eine geschehene. Daher ist die Hoffnung auf die Offenbarung der Kinder Gottes eine in der Zukunft gewißlich in Erfüllung gehende. So liegt denn in diesem zuversichtlichen ἐδόξασε, in der in Gottes Vorsatz voraus beschlossenen und vollzogenen Verherrlichung aller Trost der Berufenen für die Leiden der Gegenwart [108]). Zur Entflammung dieses Trostes in den Herzen der Leser unsres Briefes erhebt sich zuletzt die Rede des Apostels in der feurigsten, wahrhaft prophetischen Beredsamkeit. Das reinste himmlische Licht, das über diesem allmächtigen Schlußworte (V. 31—39) schwebt, ist die ewige Liebe des gerechten Gottes in seinem Sohne Jesus Christus, der für uns Alle dahingegeben in den Tod, auferstanden aus dem Grabe, und sitzend zur Rechten des Vaters, unser Fürsprecher geworden. Mit Ihm ist uns Alles geschenkt. Wer und was kann uns scheiden von diesem lebendigen Christus? — Eindringlichst bedient sich der Apostel der gehäuften Frage in der Hervorkehrung der bedrängenden Gewalten und Mächte in diesem leiblichen Leben. Wir aber fragen mit Erasmus: „quid est in Cicerone grandiloquentius?“

Neuntes Kapitel.

Je dankbarer der Apostel im beseligenden Bewußtseyn der Gemeinschaft mit seinen christlichen Brüdern von der Gnade Gottes durch die Erwählung und Berufung im Glau-

ben an den Erlöser durchdrungen ist, desto schmerzlicher wird sein Gemüth von dem Gedanken ergriffen, daß der größte Theil seiner Stammesgenossen von dem ewigen Heile ausgeschlossen erscheint, und er fühlt sich daher, im genauen Anschluß der Rede an Kap. 8, V. 29, dazu aufgefordert, die geheimnißvolle Lehre von der Vorherbestimmung ausführlich zu behandeln, was nun von hier bis zum 11. Kap. geschieht. Die feierlichste Versicherung von der Wahrheit seiner großen Trauer und seines unaufhörlichen Kummers in seinem Herzen über die Verwerfung seines Volkes (V. 1 — 2) könnte als sich von selbst verstehend auffallen, wenn nicht der Beweis seiner thatkräftigen Liebe in der Probe ihrer höchsten Uneigennützigkeit ein so außerordentlicher wäre, wie er ihn V. 3 darlegt. Er sagt die Wahrheit, nicht aus seinem fleischlichen Ich heraus, sondern in Christo, von ihm erfüllt, in der lebendigen Gemeinschaft mit Dem, der die Wahrheit ist; er lüget nicht, wobei er sich mit Zuversicht auf das Zeugniß seines Gewissens berufen kann, insofern dieses nicht sein menschlich-subjectives, dem Irrthum und der eigenliebigen Vorspiegelung unterworfenes, sondern das vom heiligen Geiste, der in alle Wahrheit leitet, durchleuchtetes ist. Daher kann er das kühne, sonst unglaubliche Wort aussprechen, daß er für seine Brüder, seine Verwandten dem Fleische nach, wünschte „selbst ein *ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* d. i. ein Fluch von Christus hinweg", ein der Verbannung und dem Verderben Preißgegebener zu seyn, wobei wir an der Stärke des Ausdrucks nicht mildern dürfen [109]); denn die Härte desselben, in dieser freien Hinwegwerfung der Gnade, wird von dem Glanze der Liebe zerschmolzen. Und diese Brüder dem Fleische nach — wer sind sie? — Der Apostel hebt ihre Vorzüge vor den Heiden in vollständiger Aufzählung hervor, damit ihre Ausschließung aus dem Reiche der Gnade desto merkwürdiger und desto betrübender erscheine (V. 4). Er bringt vor allem

ihren hochbedeutenden Namen „Israeliten" in Erinnerung, nennt die ihnen verliehene Kindschaft und Herrlichkeit [110]) Gottes, zeigt ihren geschichtlichen Ruhm in den mit dem Heiligen geschlossenen Bündnissen und in der herrlichen Gesetzgebung, in ihren gottesdienstlichen Einrichtungen und Verheißungen, und indem er zuletzt ihrer Väter gedenkt, schließt er mit dem Höchsten, was er für seinen Zweck sagen kann, daß ja Christus selbst dem Fleische nach aus ihnen hervorgegangen, Er, der über Alles Gott, gepriesen in Ewigkeit, Amen! (V. 5). Welch' ein Widerspruch, daß gerade diejenigen, die mit Christus durch gleiche leibliche Abstammung verbunden sind, von seiner geistigen Gemeinschaft geschieden seyn sollen, zu deren Begründung er in göttlicher Würde auf Erden erschienen! — Und doch, fährt P. fort, vorzüglich an die ἐπαγγελίαι anknüpfend und dem Einwurfe begegnend, wo denn die Verheißung bleibe, daß alle Israeliten in das messianische Reich aufgenommen werden sollen, ist dem entschieden nicht also, daß das Wort Gottes verloren gegangen: denn nicht Alle, die aus Israel, gehörten auch wahrhaft zu Israel (V. 6); dieser Name, in dem alle Verheißungen enthalten, dürfe nicht fleischlich, sondern nur geistig gedeutet werden, wie dieses auch schon bei Abraham in Bezug auf seinen Samen der Fall sey (V. 7—9). In der Geschichte des Stammvaters Abraham zeigt sich von Anfang die hier nur in Betracht kommende wahre Bedeutung der υἱοθεσία, der geistigen Kindschaft Gottes, an der allein die ἐπαγγελίαι haften, so daß man sagen kann, „nicht Alle sind Kinder, weil sie Same Abrahams sind", wobei P. τέκνα ohne Beisatz im vorzugsweisen Sinne genommen haben will, also für Kinder Gottes, oder der Verheißung, oder nach dem Geiste, die zum Unterschiede von „Samen" nur allein „Kinder" in diesem Zusammenhange genannt zu werden verdienen. Denn es heißt ja: „in Isaak soll dir der Same genannt wer-

den" [111]) (Gen. 21, 12), woraus deutlich hervorgeht, daß nicht die Kinder des Fleisches diese Kinder Gottes sind, sondern die Kinder der Verheißung zum Samen gerechnet werden. Insofern es hier auf das Wort der Verheißung vor allem ankömmt, so konnte der Apostel in seiner Beweisführung eine andere Stelle mit der früheren in Verbindung bringen, wo gesagt wird: „um diese Zeit werde ich kommen, und Sara wird einen Sohn haben" (Gen. 18, 10). So steht denn der von Sara geborene Sohn im geistigsten Sinn als der Sohn der Verheißung oder Sohn Gottes. Nun kömmt aber in solcher Hinsicht nicht allein die Sara, sondern auch die Rebekka mit Recht, ja noch in einem stärkeren Grade in Erwähnung, als eine solche, die von Einem, dem Vater Isaak, Samen empfing, und doch erfahren mußte, daß die Gleicherzeugten als ganz Verschiedene von Gott gestellet wurden (V. 10) (Gen. 28, 23). Denn als die beiden Knaben, mit denen sie schwanger ging, noch nicht einmal geboren waren, also weder Gutes oder Böses gethan (V. 11), ward ihr gesagt: „der Größere soll dem Kleineren dienen" (V. 12), wie geschrieben steht (Mal. 1, 2. 3) „den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber habe ich gehaßt" [112]) (V. 13). Stärker in der That konnte die gänzliche Verdienstlosigkeit des Menschen in der bevorzugenden Gnade des Einen vor dem Andern nicht ausgedrückt und geschichtlich belegt werden, „damit der Vorsatz Gottes nach der Erwählung bliebe d. i. in ungeschwächter Kraftäußerung bestände, als nicht aus Werken, sondern aus dem, der beruft d. i. als nicht irgendwie aus Werken bestimmbar und auch nur im Mindesten von ihnen abhängig, sondern als ganz allein aus der unbedingten Machtvollkommenheit der ewigen Weisheit in der Hervorrufung des Werdenden und sich Gestaltenden in der sichtbaren Welt der Erscheinungen entsprungen. Wohl ist hier das folgende, vom Apostel öfters wiederholte τί οὖν ἐροῦμεν, wo

es besonders schwierig scheint, einer aus der vorausgehenden Entwickelung nothwendig sich aufdrängenden und höchst bedenklichen Folgerung zu begegnen, recht und ganz am Orte. Es lag nach dieser scharfen Darlegung der unbedingten göttlichen Gnadenwahl die Frage „ist da nicht Ungerechtigkeit bei Gott?" zu nahe, als daß der Apostel sie im Sinne seiner Gegner nicht offen hätte aussprechen sollen. Aber er schlägt auch dieses Mal diesen furchtbaren Einwurf mit seinem gewaltigen μὴ γένοιτο zu Boden (V. 14). Er bedient sich dazu wieder einer Stelle aus dem A. T., wo Gott zu Moses gesagt: „ich bin gnädig dem, dem ich gnädig seyn will, und erbarme mich dessen, wessen ich mich erbarmen will" (Ex. 33, 19) [113]). Und so liegt denn die auszeichnende Gunst, die dem Einen vor dem Andern zu Theil wird, nicht in der Macht seines Willens oder seines eifrigen Thuns, sondern nur allein in der Gnade Gottes (V. 16). Damit aber dieser Hauptsatz auf das Allerstärkste alttestamentlich erhärtet werde, beruft er sich auf das gegenseitige Verhältniß zwischen Moses und Pharao, von denen Gott den letzteren verhärtet, damit der erstere den Abzug aus Aegypten nicht als sein eigenes Werk zu rühmen, sondern als freies Geschenk der göttlichen Gnade zu betrachten habe, weil so recht einleuchtend die Allmacht Gottes zur Verkündigung seines Namens auf der ganzen Erde (Ex. 9, 16) gezeigt werden konnte [114]) (V. 17. 18). Hier drängt sich freilich wieder die Frage auf, die auch P. nicht verschweigt: τί ἔτι μέμφεται; „warum tadelt er noch?" wie kann er da noch irgend einen Menschen sittlich zur Rechenschaft ziehen? denn wer kann dem Willen Gottes widerstehen? (V. 19). Aber der Apostel schneidet auch diesen Einwand in der Wurzel ab, indem er mit Einem Worte den Menschen durch das „wer bist du, o Mensch?" in seiner creatürlichen Ohnmacht der Allmacht des Schöpfers gegenüber mit seiner vorwitzig fragenden Weisheit zu Boden

schmettert. Er steht dabei fest auf dem alttestamentlichen Standpunkt, wenn er die schlagende Stelle des Propheten (Jes. 29, 16) für sich anführt: „darf das Gebilde denn zum Bildner sagen: warum hast du mich so gemacht?“ (V. 20)[115]. Und indem er dieses Gleichniß in seinem Sinne weiter ausführt, beseitigt er die zweifelnde Frage mit der entschiedenen Frage: „oder hat der Töpfer nicht Macht über den Thon, aus demselben Teige zu machen das eine Gefäß zur Ehre, das andre aber zur Unehre?“ [116]) (V. 21). Dennoch schlägt uns der Apostel durch die unwiderlegbare Hinweisung auf die unbeschränkte Allmacht des göttlichen Willens nicht nieder, sondern hebt uns auf die überraschendste Weise zur Anschauung der wunderbaren Barmherzigkeit in der durch die Liebe sich selbst beschränkenden Allmacht empor. Die unvergleichbare Kraft der paulinischen Rede zeigt sich gerade in der anscheinenden Mangelhaftigkeit der Satzverbindung der beiden folgenden Verse (V. 22 u. 23). Der Schwerpunkt liegt auf dem ἤνεγκεν, welches sogleich an die Stelle des erwarteten Nachsatzes gesetzt wird, und nach dem καὶ vor dem ἵνα zu wiederholen ist. „Wenn aber Gott (nur) wollte den Zorn zeigen und seine Macht zu erkennen geben, so hat er (im Gegentheil, statt zu zerschlagen die Gefäße der Unehre) getragen in vieler Langmuth die Gefäße des Zornes, die bereitet zum Verderben; und (zwar hat er sie getragen), damit er zu erkennen gebe den Reichthum seiner Herrlichkeit über die Gefäße des Erbarmens, die er vorher zugerichtet zur Herrlichkeit.“ Denn die Gefäße der Unehre als solche können freilich diesen herrlichen Reichthum der göttlichen Gnade nicht erkennen, sondern er kömmt in seiner Kundgebung gegen jene nur denen zu Gute, welche Gott berufen ohne alles Verdienst, zu denen ja der Apostel sich ganz besonders selber rechnen muß, und die nicht bloß aus Juden, sondern auch aus Heiden bestehen (V. 24), worin so recht

greifbar die Freiheit der Berufung sich darlegt. Und hier führt er (V. 25—29) abermals Stellen aus den Propheten an, die eine aus Hosea (2, 25)[117]), die anderen aus Jesaja (10, 22 u. 23; 1, 9)[118]). Indem er aber den Folgerungssatz, auf den es ihm in der ganzen vorhergehenden Entwickelung ankam, „daß Heiden, die nicht nachjagten der Gerechtigkeit, erlangten Gerechtigkeit, Gerechtigkeit aber, die aus dem Glauben, Israel aber, das einer gesetzlichen Gerechtigkeit nachjagte, zu einer gesetzlichen Gerechtigkeit nicht gelangte“ (V. 30—31), mit einem nochmaligen *τί οὖν ἐροῦμεν* entschieden hinstellt, wirft er zuletzt die Frage nach dem Grunde von dieser Thatsache auf, und findet die Beantwortung derselben in seiner obersten Grundlehre von der alleinigen Rechtfertigung des Menschen aus dem Glauben, und nicht aus den Werken des Gesetzes (V. 32—33), wobei er wieder sich auf einen Ausspruch des Propheten Jesaja stützt (8, 14; 28, 16)[119]).

Zehntes Kapitel.

Dennoch ist es der sehnlichste Herzenswunsch des Apostels und sein eifrigstes Gebet zu Gott, daß Israel zum Heile gelangen möge (V. 1). Denn er muß den Brüdern das Zeugniß geben, daß sie wirklichen Eifer für Gott haben, aber nur nicht nach der rechten Erkenntniß (V. 2). Der Mangel an der wahren Erkenntniß besteht aber darin, daß, indem sie ihre eigene Gerechtigkeit in's Werk zu setzen suchen, sie die höchste Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes verkennen, die gerade in der freien Gnade gegen den seiner Unzulängkeit in der Erfüllung der göttlichen Gebote sich bewußten Sünder sich kund giebt, und so haben sie sich, der Demuth er-

mangelnd, der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen (V. 3). Es ist ein trefflicher Ausdruck, dessen sich der Apostel bedient, daß Unterwerfung unter die göttliche Gerechtigkeit die wahre *ἐπίγνωσις* derselben sey. Sie haben sich aber deshalb der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen, weil sie in oberflächlich-fleischlicher Betrachtung des Gesetzes stehen geblieben, und den Geist des Gesetzes, Christum, der doch Ende und Endziel desselben zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt, nicht erkennen wollten (V. 4). Wenn man in der Erklärung des *τέλος* einseitig die eine oder andere Bedeutung desselben aufgreift, so verkennt man die absichtlich hineingelegte inhaltsvolle Mehrdeutigkeit des Wortes im eigenthümlichsten Zusammenhange unserer ganzen Stelle. Allerdings ist Christus im eigentlichsten Sinne das Ende des Gesetzes d. i. er hat es aufgehoben, ihm ein Ende gemacht, und, äußerlich genommen, mag diese Bedeutung die der Verbindung immerhin am nächsten liegende seyn. Aber Christus konnte nur insofern das Ende des Gesetzes seyn, als er auch das Endziel desselben war, auf welches es hinwies und hinarbeitete, und er so die Erfüllung des Gesetzes ward. Und dieser dreifache Sinn durchdringt sich unstreitig in unsrem Worte. — So ist denn nun der Glaube an die Stelle des Gesetzes getreten. P. beweist auch dieses aus dem A. T. und zwar bei Moses selbst, der doch das Gesetz gegeben. Er führt dazu absichtlich eine Stelle über den Glauben aus dem letzten Buche desselben an (Deut. 30, 12. 14), gewiß nicht ohne Beziehung auf das *τέλος νόμου Χριστὸς*, und, indem er sie typisch deutet, zeigt er, wie sie über die das Gesetz betreffende, aus einem früheren Buche gewählte, beendend, zum Ziele führend und erfüllend hinausgehe (Lev. 18, 5). Wohl zu beachten ist bei dieser Beweisführung die Gegenüberstellung des *γράφει* und *λέγει* in der Anführung beider Stellen. Denn Moses beschreibt nur die Gerechtigkeit, die

aus dem Gesetz kömmt, indem er sagt: „der Mensch, der die Gebote thut, wird durch sie leben;“ in der späteren Stelle aber, die von der Gerechtigkeit aus dem Glauben handelt, ist die Rede eine bestimmt gebietende. So erklärt sich das γὰρ (V. 5) deutlich genug, wenn wir den Sinn im Zusammenhange der ganzen Stelle folgender Maßen weiter entwickeln: Moses beschreibt zwar die Gerechtigkeit aus dem Gesetz als eine Leben wirkende durch die Erfüllung der göttlichen Gebote: aber wo ist der Mensch, so daß wir nicht nur ποιήσας, sondern auch ἄνθρωπος betonen, der diese Erfüllung innerlich vollständig vollbringen könnte? — Es ist ein zu fernes Ziel, das der Mensch nicht zu erreichen vermag. Aber die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kömmt, liegt in dem unmittelbaren gläubigen Bekenntnisse Christi mit Mund und Herzen ganz nahe, um zur Erwerbung des Lebens ergriffen zu werden (V. 6—9). Der Apostel stellt sich dabei mit Sicherheit auf den Standpunkt seiner bereits gewonnenen Erfahrung, indem er, statt zu sagen: „an einer anderen Stelle heißt es von der Gerechtigkeit aus dem Glauben;“ den bestimmten Ausdruck wählt: „die Gerechtigkeit aber aus dem Glauben sagt so.“ In der Stelle, auf welche er hierauf seinen Beweis gründet[120]), ist jedenfalls der Sinn des Gegensatzes des unerreichbar Fernen zum unmittelbar und faßbar Vorliegenden gegeben. Schon nach der grammatisch-historischen Erklärung gewinnen wir auf dem Standpunkt des Alten Testaments eine hohe Wahrheit des tiefsten praktischen Gehaltes. „Wer wird in den Himmel hinaufsteigen, das ist, Gott herabzuholen, oder wer wird in den Abgrund hinabsteigen, den Lebendigen von den Todten heraufzuführen?“ Der, von dem der Psalmist sagt: „könnt' ich zum Himmel steigen — da bist Du, und könnte ich die Hölle mir zum Lager machen — sieh' da Du“, in seiner abstracten Ueberweltlichkeit und Uebermenschlichkeit läßt sich

nicht mit Speculation erringen; er läßt sich nicht in einen Begriff fassen und in eine Formel einzwängen. Da bleibt er ein Gott der Ferne. Aber in dem heiligen Worte seiner Offenbarung hast du ihn: denn das Wort ist dir nahe; es ist in deinem Munde und in deinem Herzen, wenn du dir es gläubig aneignest mit dem Herzen und es bekennest mit deinem Munde; und nur in diesem Glauben an das Wort des lebendig-heiligen Gottes, in der innerlichen, herzlichen Gemeinschaft mit ihm findest du das Heil der Errettung. Aber wenn wir mit dem Apostel unsere Stelle typisch deuten, wenn wir Gott in Christum verwandeln, und den Glauben an das Gotteswort des Alten Bundes, das einen neuen Bund in Ihm verheißt, in den Glauben an den von den Todten Auferstandenen, schließt sich uns erst die volle und ganze beseligende Wahrheit auf. Denn in Christus ist Gott Mensch geworden, in dem Sohne haben wir den Vater; und in Bezug auf ihn, der gesagt: „wer an mich glaubt, wird selig werden" kömmt nun die höchste Bedeutung des Glaubens zur Entwickelung. Dieses Wort des Glaubens verkündet der Apostel, und hebt hier auf das Schärfste hervor, worauf es freilich bei der Annahme desselben zur Schaffung der Seligkeit ankömmt, daß man mit dem Munde Jesum als Herrn bekenne, und mit dem Herzen glaube, daß ihn Gott von den Todten erweckt habe. Bekenntniß[121]) und Glaube, Mund und Herz steht in einem nothwendigen, unauflösbaren Verhältniß; das Eine nicht ohne das Andere, aber das Eine durch das Andere; ohne Glaube kein Bekenntniß, aber auch kein Glaube ohne Bekenntniß, und das Bekenntniß durch den Glauben. Keiner kann zum Heile gelangen, der nicht Jesum, den einzigen Heiland, — man übersehe nicht die Beziehung des σωθήσῃ zu Ἰησοῦν — als seinen Herrn bekennt d. i. sich seinem Gebote ganz unterwirft, seinem Willen den eigenen vollständig unterordnet, so daß

er sagen kann: „nicht Ich, sondern Christus in mir“, aber es muß auch dieses Bekenntniß ein wirkliches, kein leer-allgemeines, unbestimmtes, sondern ein festes, ein mit dem Munde gesprochenes seyn. Ein solches darf aber kein bloß äußeres, sondern es muß ein inneres seyn; es muß aus dem Herzen, aus dem Glauben des Herzens kommen. Der Glaube aber kann hier nicht in dem Begriffe seiner höchsten Allgemeinheit genügen, als das feste Ergreifen im Geiste dessen, was nicht gesehen wird und doch ist, sondern er muß in seiner besondersten geschichtlichen Bestimmtheit gefaßt werden: denn wer Jesum als seinen Herrn bekennen soll, muß an ihn als den historischen Christus glauben, und die Wahrheit dieses historischen Christus hat ihren Grund in dem Wunder aller Wunder, in der von Gott vollbrachten That seiner Auferweckung von den Todten. — Wenn der Apostel hierauf zur Begründung der aus der alttestamentlichen Stelle entwickelten Wahrheit den Satz folgen läßt: „denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber wird bekannt zum Heile“ (V. 10), so will er damit die Nothwendigkeit des mündlichen Bekenntnisses des Glaubens zur Gewinnung der Frucht der Rechtfertigung seinen Lesern recht andringlich an's Herz legen. Erst durch einen solchen bekannten Glauben wird die δικαιοσύνη zur σωτηρία; ohne Bekenntniß ist der Glaube nicht fest, und nur der feste Glaube führt zum Heile. Auch hier hat der Apostel wieder den Propheten auf seiner Seite, da es bei Jesaja in der bereits angeführten Stelle (28, 16) heißt: „Jeder, der sich gläubig auf ihn verläßt, wird nicht zu Schanden“ d. i. durch seinen Glauben gerechtfertigt werden (V. 11)[122]). Und für das ihm hochwichtige πᾶς, welches den Unterschied zwischen Juden und Griechen vollständig aufhebt, „da Gott als derselbe Herr über Alle ist, reich an Gnade für Alle, welche ihn anrufen“ (V. 12), kann er das Zeugniß eines anderen

Propheten mit vollem Rechte geltend machen, indem Joel (3, 5) sagt: „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden“ (V. 13) [123]. „Wie aber“, fährt nun P., zu seinem Hauptsatze von der Ausschließung Israels aus der Gemeinde des Heiles zurückkehrend, in fragender und schlagender Rede fort: „wie aber können sie nun den anrufen, an den sie nicht geglaubt haben? wie aber können sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? wie aber können sie hören ohne Verkündiger? wie aber können sie verkündigen, wenn sie nicht gesandt sind?“ — Der Hauptgrund also bei dieser Anführung der emporsteigenden Stufenreihe zur Erreichung des Heiles, warum es Israel unmöglich geworden, dahin zu gelangen, ist seine alte Verschmähung der Predigt des göttlichen Worts, daß es die Boten des Herrn als nicht gesendet betrachtete: denn so muß das *ἀποσταλῶσι* dem Zusammenhange gemäß sicher aufgefaßt werden. Und doch klingt die frohe Heilsbotschaft so lieblich, wie sie schon eine alte Prophetenstimme (Jes. 52, 7) verkündet hat! [124]) (V. 14—15). Aber, obschon das Evangelium das wohllautendste Wort, Frieden, aus dem Munde derer, welche die Heilsboten nur guter Dinge waren, vernehmen ließ, haben doch nicht Alle dem Evangelium gehorcht, wie schon Jesaja (53, 1) klagt: „Herr! wer hat geglaubt an das, was wir gehört? (V. 16)“ [125]). Der Glaube setzt freilich ein Gehörtes voraus, und kann nur aus ihm kommen; das Gehörte aber, auf welches es hier ankömmt, nur durch das Wort Gottes (V. 17). Und entschuldigen können sich die Israeliten keineswegs, daß sie die Predigt des Wortes Gottes nicht hätten hören können, denn sie ist laut genug in die Welt erschallet; wobei P. abermals eine herrliche Stelle (Ps. 59, 5) zu seinem Zwecke benutzt (V. 18) [126]). Ebensowenig können die Israeliten die Entschuldigung vorbringen, daß es ihnen am Antrieb zur Erkenntniß gefehlt.

Hat sich doch Gott, wie Moses (Deut. 32, 21)[127]) und die Propheten (Jes. 65, 12)[128]) bezeugen, seinem Volke, so zu sagen, aufgedrungen, trotz dessen Ungehorsam und Widersetzlichkeit (V. 19—21).

Elftes Kapitel.

Mit diesem Kapitel gelangen wir zum Schluß der ganzen dogmatischen Entwickelung im ersten Theile des Briefes. Es enthüllt im Zusammenhange mit dem vorhergehenden das Geheimniß, warum Gott allererst einen Theil seines Volkes vom Heile ausgeschlossen, und zeigt weiter die endliche Aufnahme des Ganzen in das Reich der Gnade. — Vor allem begegnet P. dem Einwurfe, als folge aus seinem früheren Worte die gänzliche Verwerfung seines Volkes. Nimmermehr! — Dieß wäre eine allzugroße Härte in der Folgerichtigkeit seiner Entwickelung; sey er doch auch ein Israelit, aus dem Samen Abrahams, dem Stamme Benjamins (V. 1). Daraus möge man abnehmen, daß er nicht etwa aus der subjectiven Lust an künstlicher Gliederung seiner Schlußweise zu einem solchen nun erwarteten Ergebnisse sich hintreiben lassen werde. Er ist sich bewußt, zu dem Volke zu gehören, das Gott vorzugsweise sein Volk nennt, nach dem er, obschon es ungehorsam und widerspenstig, seine Hände ausgestreckt den ganzen Tag, und sagt im Gegentheil nun mit Entschiedenheit: so gewiß als Gott dieses Volk als das seinige vorhergesehen und erwählet, so gewiß hat er es nicht verworfen (V. 2)[129]). Er darf seine Leser nur wieder auf das Alte Testament verweisen (1. Kön. 19, 10. 18), wo aus der Geschichte des Elia die tröstliche Lehre ihnen bekannt ge-

worden, daß Gott auch in der verderbtesten Zeit des Abfalls, in der man seine Propheten getödtet und seine Altäre zerstört, sich einen treuen Rest übriggelassen (V. 3—4)[130]. Und solch' ein heiliger Rest ist auch in der jetzigen Zeit übriggeblieben, aber, was er nachdrücklichst hinzufügt, κατ' ἐκλογὴν χάριτος nach freier Wahl aus Gnaden (V. 5). Diesen Hauptsatz, von dem der einstige Saulus als Paulus nach eigenster Erfahrung ganz durchdrungen ist, unterläßt er nie, so oft die Entwickelung seiner Rede seine abermalige Herausstellung mit sich bringt, seinen Lesern recht zu Gemüthe zu führen, um auch nur den leisesten Gedanken an eine verdienstliche Bevorzugung niederzudrücken. Daher: „wenn aber durch Gnade, dann gar nicht um der Werke willen; da sonst ja die Gnade gar nicht Gnade wäre (V. 6)." Daraus folgt nun, daß Israel das, „was es eifrig suchte", die eigene Gerechtigkeit und ihren Lohn, „dieses nicht erlangte", „die Auserwählten aber, die nicht gesucht, erlangten", „die Uebrigen aber verstockt wurden" (V. 7). Von diesem Zustande der Verstockung giebt auch das A. T. (Deut. 29, 3; Jes. 29, 10; Ps. 69, 23. 24) hinlängliches Zeugniß (V. 8—10)[131]. Da drängt sich aber wieder eine harte Schlußfolgerung auf, die der Apostel mit demselben λέγω οὖν, wie oben V. 1 einleitet: „mußten sie denn straucheln, damit sie fielen?" war denn nur der Fall als solcher von Gott bezweckt? — Aber auch hier gilt das bestimmteste μὴ γένοιτο. „Nimmermehr! sondern durch ihren Fall sollte das Heil den Heiden werden, um sie selbst zu reizen (V. 11)." So lag bei dem Falle Israels ein Doppeltes dem weisheitvollen Geheimnisse des göttlichen Rathschlusses zum Grunde: dadurch den Heiden den Zutritt zum Mahle des Heiles zu vermitteln (vgl. Matth. 21, 43), und sodann, wenn dieses geschehen, die Israeliten zur Nacheiferung zu reizen (s. oben 10, 19). Der Apostel geht aber auf diesem Wege der demüthig-gläu-

bigen Betrachtung und Auslegung der Geschichte seines Volks noch einen Schritt weiter, der erhebendsten Hoffnung sich hingebend. Indem wir den folgenden Vers (V. 12) in der dem Texte möglichst entsprechenden Uebersetzung wiedergeben: „wenn aber ihr Fall zum Reichthume der Welt, und ihre Verarmung zum Reichthume der Heiden: um wie vielmehr die Fülle derselben!“ so bewundern wir die Fülle des paulinischen Wortes selbst. Das Ohr überhöre nicht den wundersamen Zusammenklang der Worte *παράπτωμα*, *ἥττημα*, *πλήρωμα*, und das Auge übersehe nicht den inhaltsvollen Gegensatz zwischen *παράπτωμα* und *πλοῦτος*, *ἥττημα* und *πλήρωμα*. Wie schon in dem vorhergehenden Verse wegen des Verhältnisses der *σωτηρία* zum *παράπτωμα* in diesem nicht der Begriff der Sünde allein, sondern hier vorzüglich die Folge derselben, die Einbuße des göttlichen Heiles gegeben ist, so muß auch in dem gegenwärtigen das Wort dem *πλοῦτος* gegenüber in der Bedeutung des Gegentheils von Reichthum genommen werden; und ebenso ist nach derselben Gegensätzlichkeit das *ἥττημα* zu bestimmen, welches nimmermehr hier geradezu „geringe Zahl“ heißen kann, sondern es haftet daran, wie sich dieses auch sprachlich am sichersten zeigt, die Verzehrung und Hinschmelzung des Volks, diese Verarmung, wie wir es gar wohl ausdrücken können, die den Heiden gerade zum Reichthum werden sollte [132]). Statt daß wir nun aber in dem letzten Satze das *πλοῦτος* wieder erwarten sollten, als das künftige Gegentheil des *ἥττημα*, steht das herrliche *πλήρωμα*, welches in seiner Fülle kaum übersetzbar ist. So wenig wir *τὸ ἥττημα* schlechthin für „geringe Zahl“ nehmen durften, ebensowenig kann das ihm entgegesetzte *τὸ πλήρωμα* bloß die „vollständige Menge“ bezeichnen [133]). Es liegt vielmehr darin die vollste Erschöpfung des Begriffes von *πλοῦτος*; also allerdings auch, äußerlich betrachtet, die ganze Fülle der in das Reich Christi

eingehenden Israeliten, aber mehr noch das Erfülltseyn ihrer Vorherbestimmung. Dann erst ist die Vollendung der Herrlichkeit des Gottesstaates auf Erden erschienen. Daher dürfen sich die Christen gewordene Heiden nicht im Stolze über Israel erheben. Der Apostel der Heiden, wie sich P. selbst nennt, nimmt keinen Anstand ihnen zu ihrer Demüthigung gerade herauszusagen, daß er die Verherrlichung seines Amtes ganz besonders darin sehe, ob es ihm etwa gelingen möge, seine Stammesgenossen zu reizen und wenigstens Manche von ihnen zu retten (V. 13. 14). Denn es kömmt doch zuletzt auf die gänzliche Rettung seines Volkes zum höchsten Heile der Welt Alles an. Und so fühlt sich der Apostel gedrungen, den V. 12 aufgestellten Satz wieder aufzunehmen, und in seiner schärfsten Bestimmtheit nochmals auszudrücken. Hat die Welt schon durch die Verwerfung Israels Versöhnung gewonnen, was wird ihr erst die Annahme desselben bringen? Was anders, als Leben aus dem Tode (V. 15)? — Und hiermit hat der Apostel das Höchste alt- und neutestamentlich ausgesprochen, was als Erfüllung der Hoffnung in Folge der καταλλαγὴ κόσμου (2. Cor. 5, 18—21) [134]) genannt werden kann. Der Grund dieser Erfüllung liegt in dem, was P. oben Kap. 5, 10 gelehrt. Der hier von ihm gebrauchte gegensätzliche Ausdruck von Leben aus den Todten darf nicht bloß geistig, das heißt am Ende unbestimmt, nur im Sinne der höchsten Bedeutung genommen werden, am allerwenigsten einseitig und kahl moralisch, sondern er hat seine volle Bedeutung in der echt-paulinischen Untrennbarkeit der Leiblichkeit und Geistigkeit, obschon er in Betracht der äußeren Redeweise nicht eingeschränkt von der Auferstehung zu erklären ist. Diese größte geschichtliche Bestimmung Israels zur Weltversöhnung und Todtenbelebung haftet nun einmal an dem ganzen Volke; es ist und bleibt kraft seiner Abstammung ein heiliges Volk. Der Apostel veranschaulicht

diese ihm unumstößliche Gewißheit durch ein Gleichniß. „Wenn aber die Erstlinge heilig, so ist es auch der Teig, und wenn die Wurzel heilig, so sind es auch die Zweige" (V. 16) [135]. Die Anschauung der aus der heiligen Wurzel des Stammbaumes Abrahams, des Vaters des Glaubens und der Verheißungen, in dessen Namen sich alle Völker der Erde segnen sollen, herausgewachsenen Zweige führt ihn zu einer weiteren Vergleichung der fruchtbarsten Art. Einige dieser Zweige sind freilich als der Wurzel entartet ausgebrochen worden, manche Nachkömmlinge Abrahams und der Patriarchen haben sich ihrer edelsten Abstammung unwürdig gemacht; dennoch bleibt Israel der edle Oelbaum, und die Heiden sind nur mit einem wilden Oelbaume zu vergleichen, der an die Stelle der von jenem ausgebrochenen Zweige eingepflanzt werden sollte, damit er theilnehme an dessen Wurzel und Fettigkeit (V. 17). Daher rühme sich der Heide, den P. zur eindringlicheren Demüthigung selbst anredet, ja nicht gegen jene Zweige; er übersehe doch in diesem Selbstruhme nicht, daß nicht er die Wurzel trägt, sondern die Wurzel ihn (V. 18). Zwar kann er sagen, daß die Zweige ausgebrochen worden, damit er eingepfropft werde (V. 19); allerdings vollkommen wahr, aber zur stolzen Verachtung Israels darf ihn dieses doch nicht verleiden, sondern es muß ihn vielmehr zur Demuth und heiligen Scheu antreiben, da ihm vor Augen liegt, daß ja jene Zweige wegen des Unglaubens ausgeschnitten wurden, er aber um des Glaubens willen stehe (V. 20): denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht geschont, so möchte er auch ihrer nicht schonen, wenn sie den Glauben verließen (V. 21). Und so weist der Apostel nachdrücklichst auf die Güte Gottes und auf die Schärfe seiner strafenden Gerechtigkeit zugleich hin (V. 22), wie sich diese offenbaret über das gefallene Israel, jene aber über den der Aufnahme in das Reich Gottes ge-

würdigten Heiden, dem er warnend zuruft: „wenn du nämlich bei der Güte verharrst; sonst wirst auch du ausgeschnitten werden.“ Wir sollten zunächst erwarten, der Apostel werde bedingend aussprechen: „wenn du bei dem Glauben verharrest“; er nimmt aber sinnreich das *χρηστότητα* wieder auf, und macht es als Folge der *πίστις* dem Heiden zur Pflicht der Dankbarkeit, auch gütig zu seyn, besonders gegen die Juden. Daß dieses der Sinn der Worte sey, und die zum zweiten Male genannte *χρηστότης* nicht wieder auf Gott selbst bezogen werden dürfe, geht aus dem sogleich folgenden, in dem nun herausgestellten Gegensatze dem vorherden entsprechenden Ausdrucke hervor: „und jene aber, wenn sie nicht im Unglauben verharren, werden eingepfropft werden: denn Gott ist mächtig, sie wieder einzupfropfen (V. 23).“ Das von dem wilden und edlen Oelbaume entlehnte Bild dienet vortrefflich, jenes apostolische Urtheil recht eigentlich natürlich auf das Anschaulichste zu beglaubigen. Die Schärfe der Beweisführung liegt in der Unleugbarkeit des Gegensatzes des Natürlichen (*κατὰ φύσιν*) und des Widernatürlichen (*παρὰ φύσιν*). Ist der Heide aus dem seiner Natur nach wilden Oelbaume ausgeschnitten, und gegen die Natur in den edlen Oelbaum eingepfropft worden, wie viel mehr werden die Israeliten, welche der Natur nach dem edlen Oelbaume angehörten [136]), in diesen, der ihr eigener ist, eingepfropft werden (V. 24). Besonders beschämend für den etwa hochmüthig auf den Juden herabsehenden Heiden ist das gleichlautende und doch so verschiedene doppelte *κατὰ φύσιν*, das heidnische und jüdische. Um aber die Heidenchristen, wenn sie sich über das erwählte Volk Gottes in eigener Selbstgefälligkeit erheben wollten, auf das Höchste zu demüthigen, spricht er zuletzt die Ueberzeugung aus, „daß Verstockung einem Theile nach Israel geworden, bis daß die Fülle der Heiden eingegangen“, und so ganz Israel gerettet

werde. Er nennt diese auffallende Verheißung ein μυστήριον (Ephes. 3, 3; Col. 1, 26. 27), eine geheimnißvolle Weissagung, und stützt sich dabei auf einzelne prophetische Aussprüche (V. 25—27). Die Gewißheit der Erfüllung solcher Weissagung (Jes. 59, 20. 21; Jer. 31, 33. 34) [137]) liegt in der unwandelbaren Liebe Gottes zu seinem Volke begründet. Nach dem Evangelium betrachtet, welches Glauben verlangt, sind die Israeliten in ihrer Verstockung freilich jetzt Feinde Gottes, aber nur um der Heiden willen (V. 11); nach der Erwählung aber Israels zum Erlösungsvolke der Welt, sind sie Geliebte Gottes, aber nur um der Väter willen, mit denen Gott einen ewigen Bund geschlossen (V. 28). Der Apostel begründet diesen besonderen Ausspruch durch den allgemeinen, der keine Ausnahme zuläßt, daß die Gnadengeschenke und also die Berufung Gottes ἀμεταμέλητα d. i. unbereubare Dinge seyen. Sie gehören einmal zum ewigen Rathschlusse des Unerforschlichen (V. 29). Und so folgt daraus nothwendig, daß, wie die Heiden einst ungehorsam gegen Gott waren, jetzt aber durch der Juden Ungehorsam begnadigt sind, so auch diese jetzt ungehorsam sind, damit sie durch jener Begnadigung gleichfalls begnadigt werden (V. 30 u. 31). Strenge und milde zugleich lautet daher die Schlußfolgerung aus der ganzen vorhergehenden Entwickelung: „denn Gott hat Alle in den Ungehorsam zusammengeschlossen [138]), damit er Alle begnadige (V. 32)." Vor diesem unergründlichen Satze alt- und neutestamentlich-nothwendiger Wahrheit in frommer Ehrfurcht stille stehend (Ps. 92, 6; Jes. 40, 13) [139]), was kann da der Apostel zuletzt anders thun, als in die ewigen Worte der menschlichen Demuth ausbrechen: „o Tiefe des Reichthums und der Weisheit und Erkenntniß Gottes! wie unerforschlich sind seine Gerichte und unergründlich seine Wege! Denn wer hat des Herrn Verstand erkannt? oder wer ist je sein Rathgeber ge-

worden? oder wer hat ihm vorher gegeben, daß ihm vergolten würde? Denn von Ihm, und durch Ihn, und für Ihn ist Alles: Ihm die Herrlichkeit in Ewigkeit! Amen!" (V. 33—36).

Zwölftes Kapitel.

Nachdem der Apostel bis hierher den dogmatischen Hauptheil seines Schreibens geführt und wohlabgerundet, läßt er nun noch einige darauf gebaute Ermahnungen und sonstige briefliche Nachrichten folgen, sodaß wir Grundzüge der christlichen Ethik gewinnen. Er bezeugt in der liebenswürdigsten Bescheidenheit und höchsten Demuth, daß er es nicht in seinem Namen thue, sondern als der von Gott bestellte Apostel, oder vielmehr, wie er sich in dankbarster, innerlichster Weise ausdrückt, durch die Barmherzigkeit Gottes, die ihn unverdient zum Heile in Christo Jesu geführt und ihm die Gnade verliehen, solche Ermahnungen den Brüdern geben zu können, zu dürfen und zu müssen. Und welche andere sollte er an die Spitze derselben stellen, als die zu einem Gott wohlgefälligen Opfer? — Aber dieses kann nur in der Hingabe ihrer eigenen Leiber bestehen, und muß ein lebendiges, heiliges seyn, ein vernünftiger Gottesdienst. So macht der Apostel den durch den Glauben Bekehrten die Selbstarbeit der Heiligung zur Pflicht, und gebietet ihnen die Bildung des neuen Lebens aus dem ihnen verliehenen neuen Geiste der Gnade als ein schuldiges Dankopfer (V. 1) [140]. Bestimmt und ohne Bild sagt er ihnen nun, wie sie sich zu einem solchen lebendigen und Gott wohlgefälligen Opfer zu bereiten haben, indem er sie zuerst vor dem gegenwärtigen

Zeitgeiste warnt, sich nicht mit ihm und von ihm bilden zu lassen, sondern, wie er ermahnend hinzufügt, sich durch die Erneuung ihres Sinnes ganz umzugestalten, wobei das *μεταμορφοῦσθε* (vgl. 2. Cor. 3, 18) dem *συσχηματίζεσθε* (vgl. 1. Petr. 1, 14) vortrefflich entgegengesetzt ist, insofern die Weltbildung doch immer nur als ein äußerliches *σχῆμα*, mit dem Scheine behaftet, sich darstellt, während die innerliche Um- und Neugestaltung durch die im christlichen Glauben gegebene Schöpferkraft des heiligen Geistes die wesenhafte *μορφὴ* hervorbringt (Phil. 2, 6). Wie aber in der paulinischen Theologie Alles auf das Anthropologisch-Ethische hinausläuft, so auch hier, wie der folgende Satz mit dem *εἰς τὸ* des Zweckes beweist. Denn er sagt nicht: „damit ihr zu prüfen wisset, was das Wesen Gottes", sondern: „was der Wille Gottes, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene." Nur der Geist allein führt in die ganze Wahrheit; erst die durch ihn neu Umgestalteten empfangen die Erleuchtung zur Heiligung, so daß sie verstehen lernen, was Gott will, und dieses ist das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene. Denn in dem Menschen der Erneuung seines Sinnes der geistigen Wahnehmung, *τοῦ νοός*, der Vernunft, wird die gehemmte und verdunkelte *ἀλήθεια* (1, 18) wieder frei und hell; allerdings, wie sich von selbst versteht, in fortschreitender Vervollkommnung, sonst hätte die Aufbietung des eigenen Willens durch die Ermahnung des Apostels, sich umwandeln zu lassen, keinen Sinn, und die folgenden, einzelnen Vorschriften wären überflüssig (V. 2). Zur gedeihlichen Förderung des Werkes der Heiligung muß P. aber vor allem die Demuth in der christlichen Gemeinde wecken, daß Keiner sich selbstgefällig über den Andern erhebe, „höher von sich zu denken, als zu denken sich ziemet", sondern *φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν*, immer nur zu denken auf das Bescheidendenken hin, wie Gott einem jeglichen das Maß des

Glaubens zugemessen[141]). Diese letzten Worte setzt er mit besonderem Vorbedacht hinzu: denn so verschieden auch die einzelnen Gaben, die er im Folgenden bezeichnet, seyn mögen, sie ruhen doch alle auf der Grundkraft des neuen Lebens, und quellen aus ihr, dem Glauben (1. Cor. 7, 17). Der Apostel leuchtet aber selbst als ein Vorbild der Bescheidenheit. Denn wie er mit den Worten begonnen: „ich ermahne euch nun, lieben Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes", so wiederholt er hier: „denn ich rede durch die Gnade, die mir gegeben ist." Indem er von der allgemeinen Ermahnung zu dieser ersten besonderen übergeht, begründet er mit dem anknüpfenden γὰρ eben die christliche Bescheidenheit als den Willen Gottes, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene. Denn ohne das demüthig-rege Bewußtseyn der christlichen Gemeinschaft, und ohne die lebendige Anerkennung der Nothwendigkeit gegenseitiger Förderung und Ergänzung durch den Austausch der verschieden verliehenen Gnadengaben kann die Heiligung des Einzelnen, die Darbringung der Leiber als ein heiliges Opfer, nicht gelingen (V. 3). Der Apostel wählt zur Bewahrheitung seines Hauptsatzes, der das Wesen des Christenthumes enthält und dasselbe aus der Beschränkung der Schule der Weisheit herausführend zu einem Gemeinschaftsleben erhebt, die treffendste und praktisch-fruchtbarste Vergleichung. „Denn gleichwie wir an Einem Leibe viele Glieder haben, alle Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung (V. 4): also sind wir als Viele Ein Leib in Christo, einzeln aber unter einander Glieder (V. 5)." Der Leib ist eine wohlverbundene, organisch-zusammenhängende, einheitliche Ganzheit, deren einzelne Glieder, jedes in seiner eigenthümlich-thätigen Dienstleistung, zur gesunden Erhaltung des Leibes nothwendig zusammenwirken müssen. Aber die vielen einzelnen Kräfte und Thätigkeiten ruhen in Einer Grundkraft; sie bedürfen eines sie

treibenden, belebenden und sie verbindenden Geistes. Dieser Geist des Leibes der Gemeinde ist Christus, oder, wie wir es nicht gedrungener und anschaulicher sagen können, als mit den Worten des Apostels: „die Vielen sind Ein Leib in Christo", womit alle unbestimmten, spiritualistischen Erklärungen über Unsichtbarkeit, oder Sichtbarkeit dieses Leibes abgewiesen sind. Die einzelnen Christen haben Christum nicht bloß in der dankbaren Erinnerung an sein versöhnendes und erlösendes Verdienst und an seine Heilslehre, sondern sie *sind* in ihm durch die Gemeinschaft des Glaubens und Lebens verbunden (1. Cor. 12; Ephes. 4, 15. 16). Wenn aber auch die vielen Glieder der Gemeinde Eines sind, Christi, in dessen Leibe sie unter sich verbunden, so haben sie doch nicht einerlei Gaben, sondern verschiedene, nach der Gnade, die sie ihnen verliehen, und P. zählt nun solche χαρίσματα auf, und giebt zugleich an, wie jeder die seinige zu verwenden und zu verwalten habe. Dabei kömmt es ihm auf eine genaue Unterscheidung öffentlicher Aemter im Dienste der Gemeinde von den selbsterwählten Berufsthätigkeiten, zu denen sich Einzelne gedrungen fühlen, keinesweges an. Er giebt der προφητεία durch die Voranstellung eine besondere Auszeichnung, weil sich gerade in ihr das χάρισμα als solches in der freiesten Lebendigkeit offenbart. Denn der zeitweise vom Geiste Gottes in Christo Ergriffene, und zum lebendig erregten und mächtig erweckenden Ausspruche des göttlichen Wortes gedrungene Prophet erfährt am Gewaltigsten seine Sendung als eine Gnadengabe von Oben. Aber der Apostel unterläßt nicht, dem freien Aufschwunge der prophetischen Rede ihr Maß und Ziel zu setzen, daß er die Begeisterung vor Schwärmerei bewahre: der mit der προφητεία Begabte soll sie verwalten κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως d. i. nach dem richtigen Maßverhältnisse des Glaubens, dergestalt, daß das aus der stark bewegten Seele gewaltig herausdringende

Wort der schwungvollen Beredsamkeit sich innerhalb der festen Grenzen der *πίστις* halte, zwar nicht, wie sich bei der Bewegtheit des prophetischen Vortrags von selbst versteht, in buchstäblicher Darlegung der überlieferten Glaubenslehre, jedoch in genauer Ermessung ihres Wesensinhaltes. Denn allerdings steht hier *πίστις* im Sinne der objectiven christlichen Glaubenslehre, da in den Worten *κατὰ τὴν ἀναλογίαν* eine Vorschrift der Beachtung enthalten ist, nur nicht so, als ob die *πίστις* wie ein draußen gebietender *νόμος* zu betrachten sey, sondern, wie das aber in der christlichen Begeisterung nicht anders seyn kann, daß der innerlich gewordene, lebendige Glaube die treibende Grundkraft der *προφητεία* werden muß. Auf diese läßt nun der Apostel eine Gnadenbegabung folgen, die ihr meistens gerade entgegensetzt ist, die *διακονία*, der praktisch-wirksame Dienst in der Kirche, insbesondere die Armen- und Krankenpflege. Wer zu einer solchen einmal befähigt und für sie angestellt ist, warte seines Amtes getreulich, bleibe bei ihm und strebe nach keinem andren, etwa einem Lehramte, wie aber auch der, welcher zu einem solchen geschickt befunden, als ein *διδάσκων* wirket, *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ* zu verharren hat. Aber nicht jeder, der die Gabe der christlichen Erweckung, des ergreifenden Zuspruchs im Ermahnen und Trösten, die *παράκλησις* besitzt, ist deshalb schon zum eigentlichen Lehrberufe geeignet; er lasse sich dann an seiner Bestimmung genügen. Fehlen aber Einem alle diese *χαρίσματα*, so hat er ja wohl, wenn ihn Gott mit Vermögen gesegnet, das erhebende Gnadengeschenk des Wohlthätigkeitssinnes; aber er übe ihn in Einfalt des Gemüthes, *ἐν ἁπλότητι* (2. Cor. 8, 2), nicht, um gepriesen zu werden von den Menschen (Matth. 6, 2). Noch nennt der Apostel, wie auch an einer anderen Stelle die *κυβερνήσις* (1. Cor. 12, 28), die Gnadengabe der Vorsteherschaft, und verlangt von dem *προϊ-*

στάμενος, wie auch sonst der Bischof oder Presbyter heißt (1. Thess. 5, 12; 1. Tim. 5, 17), den Pflichteifer als seine Berufstreue. Den Beschluß endlich in der Aufzählung einzelner aus Gnaden Begabten macht er mit dem ἐλεῶν, dem Mitleidigen, Barmherzigen. Man könnte zuerst zweifelhaft seyn, wie sich dieser zum μεταδιδοὺς verhalte, aber die genauere Beachtung des ἐν ἱλαρότητι „in Heiterkeit", deutet auf eine Umgebung von Traurigen, namentlich Kranken, wo dann der Apostel die höchste und lieblichste Eigenschaft des barmherzigen Bruders (2. Cor. 9, 7) hervorhebt (V. 6—8). — Indem nun der Apostel zu weiteren Ermahnungen über das gegenseitige Verhalten der einzelnen Gemeindeglieder zu einander übergeht, stellt er die Liebe, deren Grundwesen er 1. Cor. 1, 13 wie mit Engelzungen geschildert, als das Band der christlich-sittlichen Vollkommenheit an die Spitze. Vor allem sey sie wahr und rein, ἀνυπόκριτος, ungeheuchelt (2. Cor. 6, 6; 1. Petr. 1, 22). Denn eben weil dieses königliche Gebot der Liebe (Jac. 2, 8) mit solcher himmlischen Klarheit im Gesetz und Evangelium leuchtet, daß der Jünger der Liebe sagen kann, jeder, der liebe, sey aus Gott geboren und erkenne Gott (1. Joh. 4, 7), liegt auch für die nach Gehorsam Strebenden die Versuchung nahe, Liebe in Mienen, Worten und Werken zu zeigen, wo sie im Herzen doch nicht lebendig ist! Darum warnt der Apostel vor der Scheinheiligkeit der Liebe [142]). Aber die Liebe soll sich auch von der Gerechtigkeit nicht trennen; sie darf nie partheiisch werden, die Person von der ihr anhaftenden Gesinnung scheiden; vielmehr muß sie immer festhalten an dem Gebote des Apostels: „verabscheuet das Böse, hanget dem Guten an!" Dabei hat er mit Vorbedacht „das Böse" und „das Gute" gesetzt, damit wir uns ja nicht von rein-persönlichen Einflüssen sollen bestimmen lassen (V. 9). Hierauf verwandelt er die allgemeine ἀγάπη in die besondere φιλαδελφία (Hebr.

13, 1): denn die Christen haben sich unter einander als Brüder zu betrachten (1. Thess. 4, 9; 2. Petr. 1, 7)[143]); daher sollen sie auch *εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι* seyn, zärtlich gegen einander gesinnt[144]) und sich so behandelnd, wie es in der Liebe der nächsten Blutsverwandten zu geschehen pflegt. Doch vergißt P. bei der Einschärfung der Liebe auch der *τίμη* nicht; in ihr sollen sie einander mit gutem Beispiel voranzugehen suchen: denn auf der gegenseitigen Achtung und Ehrerbietung beruht die Erhaltung der Wohlordnung der christlichen Gemeinde (V. 10). Aber die zärtliche Liebe und ehrerbietige Achtung soll auch den lebendig-sittlichen Eifer in der rücksichtslosen Verfechtung des heiligen Gutes der Wahrheit nicht schwächen: „seyd nicht nachlässig im Eifer", im Gegentheil: „glühend im Geiste, der als der Geist Gottes euch treibet, aber nie eurem eigenen Geiste der Leidenschaft und Lieblosigkeit euch hingebend, sondern immer nur „dem Herrn dienend" (V. 11). So schließt sich dieses *τῷ κυρίῳ δουλεύοντες* vortrefflich an das vorhergehende *τῷ πνεύματι ζέοντες* an, als einziges Richtmaß des feurigen Eifers; und unsere Lesart überwieget nach dem Zusammenhange exegetisch bei weitem die auch kritisch nicht so gesicherte *καιρῷ*, welche den viel schwächeren Sinn geben würde, daß man bei der eifrigen Bekämpfung des Bösen und der Vertheidigung des Guten immer der Zeit dienen, das heißt, sie weise beachten und nach ihren Verhältnissen sich richten müsse; überdieß eine bedenkliche Lehre, das „schicket euch in die Zeit." Vor Erkaltung des Eifers bewahret die Hoffnung; darum ruft der Apostel: „in der Hoffnung seyd freudig!" Dann ist es nicht so schwer, in der Bedrängniß geduldig und standhaft zu seyn; aber freilich muß man im Gebet anhalten ohne Unterlaß[145]) (V. 12; Col 4, 2). Doch der Apostel wendet sich nun wieder dem Lichte der Liebe zu, und läßt seine erwärmenden Strahlen nach allen Seiten ausfließen.

Indem er zur Wohlthätigkeit [146]) ermahnen will, bedient er sich des innerlichsten Ausdrucks: „ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες“ „nehmet Antheil an den Bedürfnissen der Heiligen“, wobei er absichtlich die christlichen Brüder Heilige nennt, um das lebendige und liebevolle Eingehen in den Nothstand der Leidenden als eine desto stärkere Verpflichtung hervorzuheben (2. Cor. 9, 6—12). Denn durch Gottes Gnade in Christo ist nun wirklich der Begriff der Heiligkeit, der an dem Volke Israel vorbildlich haftete, an den Gläubigen in die Erfüllung getreten, und zu dieser Weihe und Würde einer solchen Genossenschaft erhöhet, sollen sie in einer sich gegenseitig fördernden κοινωνία zusammen leben und leiden. Daraus folgt nun auch für sie die Pflicht der Gastfreundschaft [147]), welche ihnen der Apostel nicht stark genug an's Herz legen kann; sie sollen die φιλοξενία nicht bloß üben, wenn ihnen Gelegenheit dazu geboten wird, sondern sie eifrig aufsuchen, nach ihr jagen [148]), διώκοντες (1. Tim. 5, 10; Tit. 1, 8; vgl. auch Hebr. 13, 2). Vortrefflich dieses διώκοντες aufgreifend, im schneidendsten Gegensatze gegen alle Lieblosigkeit, predigt er ihnen sogleich, um Alles in Einem zu sagen, im Namen seines Herrn (Matth. 5, 44) das höchste Gebot der Liebe: „segnet die euch verfolgen, segnet, und fluchet nicht!“ [149]) (V. 13 u. 14). Scheint dieses selbst dem Wiedergeborenen schwer, so auch für Viele nicht minder das folgende „sich zu freuen mit denen, die sich freuen“, wogegen das „zu weinen mit den Weinenden“ noch leichter ist. Denn während es nur Wenige giebt, die, gegen die mitleidige Rührung verschlossen, nicht mit den Betrübten betrübt seyn könnten, sind dagegen die Meisten nicht fähig, aus vollem Herzen mit dem Fröhlichen fröhlich zu seyn, weil der dunkle Schatte der Eifersucht und des Neides das Licht der Mitfreude trübt (V. 15). In der weiteren Ermahnung (V. 16): „seyd gleichgesinnt gegen einander“ will der

Apostel gewiß nicht die Eintracht empfehlen, sondern, wie der Fortgang des Gedankens zeigt, die Anerkennung des Werthes eines Jeden in der Gemeinde, ohne Rücksicht auf einen äußeren Vorzug, wie dieses in der *φιλαδελφία* begründet liegt. Er hat dabei an die gewöhnliche Schwäche des Menschen gedacht, Vornehmeren und Höhergestellten als solchen auch einen inneren Vorzug einzuräumen. Er warnt dann überhaupt vor dem Stolze, indem er hinzusetzt: „trachtet nicht nach dem Hohen", oder vielmehr im Einklange des Wortes mit dem Vorhergehenden: „seyd nicht auf das Hohe hin gesinnt" [150]), wo die *ὑψηλὰ* im Zusammenhange und im Gegensatze zu dem *ταπεινοῖς* auf äußere, von der Welt für hoch geachtete Dinge hinweisen; gar leicht freilich läßt man sich von solchen hinreißen, und darum gebraucht P. mit einer gewissen Ironie gerade das sonst nur im üblen Sinne (Gal. 2, 10; 2. Petr. 3, 17) vorkommende Wort *συναπάγεσθαι*, als wollte er sagen: wollt ihr euch nun einmal fortreißen lassen, so laßt euch mit den Demüthigen fortreißen, wo *τοῖς ταπεινοῖς* aber gewiß von Personen und nicht von Sachen zu fassen ist, was schon die sinnlich-starke Bedeutung des *συναπαγόμενοι* verlangt. Der Apostel legt auch sonst auf die *ταπεινοφροσύνη* einen gar hohen Werth (Ephes. 4, 2; Phil. 2, 3; Col. 3, 12; vgl. auch 1. Petr. 1, 5). Er kennt aber den Eigendünkel und die Selbstgefälligkeit des menschlichen Herzens. Daher fährt er fort (V. 17): „dünket euch nicht klug bei euch selbst." Diese Selbsterkenntniß und Selbstbescheidenheit ist vor allem zur Erfüllung des unmittelbar folgenden Gebotes nothwendig: „vergeltet Keinem Böses für Böses", auf V. 14 nochmals nachdrücklichst zurückweisend. Wenn aber der Apostel nun sogleich gebietet: „seyd bedacht auf Schönes vor allen Menschen (2. Cor. 8, 21)", so erscheint die Verknüpfung dieser Ermahnung mit der vorhergehenden nicht sogleich deutlich. Der Uebergang und Fort-

gang des Gedankens liegt in dem πάντων ἀνθρώπων im Verhältniß zu dem vorausgegangenen μηδενί. Gar zu leicht nämlich macht der Mensch einen Unterschied in der Befolgung jenes Gebotes, Keinem Böses mit Bösem zu vergelten; Mancher meint dieser ihm schwer dünkenden Anforderung nur in den höchsten und, nach dem gemeinen Urtheile der Welt, so genannten wichtigsten Fällen nachkommen zu müssen. Es ist aber gerade im christlichen Sinne, daß solche Unterschiede nicht Statt finden dürfen; Keinem soll man Böses mit Bösem vergelten, sondern vielmehr eifrigst beflissen seyn, Schönes zu entfalten vor allen Menschen. Zu dem Schönsten und Wohlthuendsten gehört aber in der Gemeinschaft mit Anderen die Darlegung des friedfertigen Sinnes der Verträglichkeit, und so stellt der Apostel die für die Gemeinde hochwichtige Anforderung: „haltet mit allen Menschen Frieden!“ (V. 18; Hebr. 12, 14). Aber freilich durfte der Beisatz nicht fehlen: „wenn's möglich, soviel an euch liegt.“ Der Christ soll demnach, wenn er von Anderen gereizt wird, seine Eigenliebe und beleidigte Eitelkeit bändigen [151]; er soll in dieser Gesinnung der Selbstüberwindung Alles thun, den Frieden aufrecht zu erhalten. Es giebt aber allerdings Fälle und Verhältnisse im Leben, wo das εἰ δυνατὸν nicht mehr möglich und wo es auch mit dem τὸ ἐξ ὑμῶν zu Ende: denn nie darf der Friede auf Kosten der Wahrheit und Heiligkeit des Namens, der über alle Namen geht, bewahrt werden. Habt ihr nun aber Alles versucht, soviel an euch liegt, Frieden zu haben mit Anderen, und es gelingt euch nicht, sondern ihr ziehet euch nur Haß und Verfolgung zu, so verhaltet euch wenigstens ruhig von eurer Seite, das gerechte Gefühl der Entrüstung, das sich eurer bemächtigt, den Feinden entgelten zu lassen [152]: „rächet euch selber nicht, Geliebte, sondern gebet dem Zorne Raum d. i. dem Zorne Gottes, dem allein die Verhängung der Strafe zukömmt, die nicht

ausbleiben wird, wenn Seine Weisheit die rechte Zeit bestimmt, wie er schon im Gesetze verkündet: „mir ist die Rache; ich will vergelten, spricht der Herr" (V. 19); (Deut. 32, 35). In der christlichsten Herrlichkeit des neuen Lebens und in vollkommenster Uebereinstimmung mit V. 14 zieht nun der Apostel aus dem Vorhergehenden nicht den zunächst zu erwartenden Folgesatz: „wenn nun dein Feind dich verfolgt, so räche dich nicht selbst an ihm", sondern im positiv-schärfsten Gegensatze zur Gesinnung des natürlichen Menschen und zu seiner demüthigendsten Ueberraschung gebietet er: „wenn nun deinen Feind hungert, so speise ihn; wenn ihn dürstet, so tränke ihn" (Spr. 25, 21). Dieses allein ist des Christen würdige Rache! Denn wenn du das thust, so wirst du glühende Kohlen auf sein Haupt sammeln [153]) (V. 20). Aber auch hier liegt für Jeden eine Versuchung, der widerstanden werden muß: daß man ja nicht dem Feinde Gutes statt Böses erweise, nur um ihn mit dem brennendsten Gefühle der höchsten Beschämung zu speisen und zu tränken, und sich selbst dadurch das wohlthuende Vergnügen einer sogenannten christlich-erlaubten Rache zu verschaffen. Denn da gilt das Hauptwort des Apostels: „die Liebe sey ungeheuchelt!" Zum Schluß endlich zeigt er die ermuthigende Siegeskrone der wahren Freiheit durch die Liebe: „laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde durch das Gute das Böse!"

Dreizehntes Kapitel.

Die Warnung des Apostels vor der menschlichen Selbstrache führt ihn zu einer christlich-politischen Ermahnung, die für die Ruhe und den Frieden der Gemeinde in Rom

zu ihrem ungehemmten inneren Aufbau von der größten Wichtigkeit war. Im Tone der stärksten Entschiedenheit fordert er von Allen, also auch von jedem Christen ohne Unterschied, sich den die Gewalt habenden Obrigkeiten zu unterwerfen. Denn sein „ihr seyd nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ hätte von Manchen so gemisdeutet werden können, als ob der Ungehorsam ihnen erlaubt, ja wohl gar geboten betrachtet werden dürfe. Er wählt aber absichtlich den allgemeineren Ausdruck ἐξουσίαις in der Mehrzahl, um jeden Vorbehalt abzuschneiden, mit irgend einer obrigkeitlichen Behörde bei dem zu leistenden Gehorsam eine Ausnahme zu machen, sowie er auch von „Gewalten“ in abstracto redet, um die ihnen zukommende Würde an sich zur bestimmenden Bedeutung zu erheben und nicht von den sie zufällig vertretenden Persönlichkeiten abhängig zu machen, obschon es sich von selbst versteht, daß er die Aemter nicht von den Personen, die sie begleiten, getrennt gedacht haben will, als leiste er stillschweigend, in einzelnen Fällen der Verwickelung, der Auskunft Vorschub, man dürfe einer obrigkeitlichen Person den Gehorsam verweigern, und könne doch mit gutem Gewissen der Obrigkeit selbst unterwürfig bleiben. Der Apostel redet aber nicht von Gewalten überhaupt, sondern ausdrücklich, zu ἐξουσίαις das ὑπερεχούσαις hinzusetzend, von solchen, die wirklich obrigkeitliche sind; denen soll man sich unterwerfen, wobei er mit seinem nicht ohne Ueberlegung gewählten ὑποτασσέσθω sich des Unterschiedes zwischen einem leidenden und freien Gehorsam gar wohl bewußt ist. Hatte er doch eine despotisch-heidnische Macht vor Augen, die er nur als eine der christlichen Entwickelung fremde, und daher nach seiner ἐλπὶς auch einst vorübergehende Obrigkeit betrachten konnte, ja, mußte; aber deswegen ist diese außer- und gegenchristliche Macht ihm keine zufällige, sondern nothwendige, von Gott den Brüdern jetzt gesetzt und ange-

ordnet. Alle Zufälligkeit der weltlichen Macht schließt er auf das Entschiedenste aus, wenn er hinzufügt: „denn die Gewalt ist nicht — wenn nicht von Gott", dem allmächtigen und allweisen Lenker der irdischen Einrichtungen in der Geschichte der Völker; und so sind, wie er möglichst bestimmt es sagen will, die einmal in der Zeit hervorgetretenen, die *οὖσαι*, die dasehenden Obrigkeiten, wie eben auch die Römische, von Gott verordnet. So ist die menschliche, und insofern im Betreff ihrer verschiedenen Form gleichgültige Verfassung, von der Petrus redet (1, 2.13 u. folg.), doch auch eine göttliche, der sich die Christen in dem gegenwärtigen Zeitlauf nun einmal zu fügen haben (V. 1). Daher ist der, welcher sich ordnungswidrig gegen die Obrigkeit verhält, als ein solcher zu betrachten, der Gottes Anordnung Widerstand geleistet, und solche Widersetzliche verfallen nothwendig dem Strafgericht (V. 2). Insofern nun als die Mächtigen Strafe verhängen können, sind sie ein Gegenstand der Furcht, aber nicht für die guten Werke, sondern nur für die bösen, also für die strafbaren Thaten der Widersetzlichkeit. Es liegt demnach an dem eigenen Willen des Christen, sich von der Furcht vor der Obrigkeit zu befreien; er darf nur das Gute thun, willig ihren Gesetzen Folge leisten, und statt Strafe sich zuzuziehen, wird er sich Lob von ihr erwerben (V. 3): „denn sie ist Gottes Dienerin dir zum Guten;" sie schützt dich vor gewaltthätiger Behandlung deiner Person im geselligen Verkehr und vor Beeinträchtigung aller deiner Eigenthumsrechte, so daß du ihr zum Danke verpflichtet bist. Thust du ihr aber, die „dir zum Guten", nicht auch Gutes in der Leistung eines willigen Gehorsams, im Gegentheil Böses, im aufrührerischen Sinne der Empörung gegen ihre gesetzlichen Anordnungen, so hast du dich freilich zu fürchten: „denn sie trägt das Schwert nicht umsonst", sie hat das Recht und die Pflicht, das sinnbildliche

Werkzeug der Strafgewalt gegen die Widersetzlichen zu gebrauchen; sie trägt es nicht eigenmächtig, sondern im Namen Gottes, dessen Dienerin sie ist, und als solche „eine Rächerin zum Zorne“ d. i. in der Vollstreckung des göttlichen Zorngerichts, „für den, der das Böse thut“ (V. 4). Aber darum, weil die Obrigkeit sich auf die ihr von Gott verliehene Machtvollkommenheit berufen darf, ist es, wie der Apostel treffend und entschieden sagt, Nothwendigkeit (ἀνάγκη), sich ihr zu unterwerfen, nicht nur aus Furcht, um des Zornes willen, sondern auch „um des Gewissens willen“ (V. 5)[154]. Dann sind die Unterthanen keine Knechte der Obrigkeit, sondern sie gehorchen als Freie, ὡς ἐλεύθεροι, als δοῦλοι θεοῦ, wie Petrus so schön sagt (1, 2, 16). Es tritt nun bei der von dem Apostel ausnahmslos hingestellten ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι uns die Frage entgegen, welche auch in unserer Zeit den apostolischen Ausspruch zu einem lebhaft erörterten politischen Text gemacht, ob denn Paulus verlange, auch den ungerechtesten Verordnungen der Obrigkeit sich stille zu fügen? — Wir müssen die ausführliche Beantwortung dieser Hauptfrage mit allen ihren verschiedenen Nebenfragen der Ethik überlassen und dürfen hier nur auf dem Grunde der Auslegung bemerken, daß der Apostel eine heidnische Obrigkeit, zu der die Christen in gar keinem staatlich eingefügten, innerlichen Verhältniß standen, vor Augen hatte, und wir eignen uns in dieser Beziehung die Worte eines theuren Freundes in seinem berühmten Buche an: „daß der hier aufgestellte Kanon für unsre jetzigen Zustände nicht mehr maßgebend sey. Denn er hat zu seiner Voraussetzung die Verhältnißlosigkeit von Christenthum und Staat, wie sie in der apostolischen Zeit stattfand und stattfinden mußte, aber nicht der bleibende Zustand seyn darf, — einen Staat, welchem gegenüber, weil er ein dem Christenthum fremder und feindseliger war, die Christen gar kein positives Verhältniß haben

konnten, sondern nur darauf bedacht seyn mußten, ihm nicht Grund zu Beschwerden über sich zu geben, während doch in dem christlichen Staat der Christ an seiner Erhaltung und Vervollkommnung thätig mitzuarbeiten hat, und es nicht als ihm gleichgültig betrachtet werden darf, ob und wie die Obrigkeit ihren Beruf erfüllt." Soviel steht aber exegetisch fest, daß Paulus in sicherer Uebereinstimmung mit Petrus in dem zu aller Zeit geltenden Worte: „man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen" (Apostelg. 5, 29) den Gehorsam gegen die heidnische Obrigkeit nicht auf die blinde und willenlose Unterwerfung unter die auf Schmähung und Verleugnung des Herrn Jesus Christus gerichteten Verordnungen wird ausgedehnt haben, so wenig er auch in solchen Fällen Empörung und thätlichen Aufruhr gebilligt, sondern nur, im wahrsten Sinne des Worts, den passiven Widerstand, mit Ertragung aller daraus folgenden persönlichen Leiden bis zum Tode, gut geheißen, ja geboten. Im Folgenden begründet er noch einmal besonders, auf eigenthümliche Weise, sich auf das in der Erfahrung Gegebene stützend, die göttliche Einsetzung der Obrigkeit, indem er die Christen auf die von ihnen nicht bestrittene Verpflichtung der Abgaben hinweist; sie fühlen sich in ihrem Gewissen dazu gedrungen. Daher wird auch die fortschreitende Rede mit dem *διὰ τοῦτο γὰρ* angeknüpft (V. 6), und das *τελεῖτε* muß in indicativer, nicht imperativer Bedeutung, eben um des *γὰρ* willen, genommen werden: „denn deswegen bezahlet ihr auch Steuern": denn die *λειτουργοὶ*, wie mit Auszeichnung die dienenden Beamte der Obrigkeit zur Einforderung der schuldigen Abgaben genannt werden, *θεοῦ εἰσιν* „sind Gottes", und darum, weil sie nicht eigenmächtig verfahren, „auf dieses gerade eifrig bedacht, darauf haltend (*προσκαρτεροῦντες*)", ihres Amtes treulich wartend. Und so zieht nun der Apostel die Folgerung (V. 7), Allen, ohne Unterschied, die Schuldig-

keiten (ὀφειλάς) zu entrichten: „dem, der die Steuern zu fordern hat, die Steuer, dem, der den Zoll, den Zoll; dem, der die Furcht, die Furcht, dem, der die Ehre, die Ehre.“ Mit diesem letzteren Worte, in welchem der Apostel von den Einen, die es nöthig haben, die Furcht, von den Anderen die Ehrerbietung fordert, je nachdem man in der Hand der obrigkeitlichen Personen nur das Schwert erblickt, oder sich ihnen als denen unterwirft, die λειτουργοὶ θεοῦ sind, bahnt er sich von der besonderen Ermahnung, der Obrigkeit zu geben, was ihr gebührt, den Weg zur allgemeinsten, in Bezug auf das Verhalten gegen alle Menschen: „seyd Keinem nichts schuldig“, mit unvergleichlicher Wendung in der Wiederaufnahme seines Hauptgebotes, von der Kap. 12 ausgegangen, hinzufügend: „außer sich gegenseitig zu lieben“ (V. 8). Denn dem Gebote der Liebe kann man nie vollkommen genug thun; sie läßt sich nicht in Steuern und Zöllen bezahlen; sie ist keine Pflicht, sondern der aus dem Glauben strömende freieste Geist, durch den wir der Fesseln der natürlichen Selbstsucht entbunden, in den Anderen leben, und die Anderen in uns leben lassen, entweder sie zu heiligen, oder uns von ihnen heiligen zu lassen, und diese heilige und heiligende Gemeinschaft nach allen Richtungen des Lebens hin zur helfenden That zu machen. Und so kann der Apostel in der Anpreißung der Liebe hinzusetzen: „denn wer den Andern liebt, hat das Gesetz erfüllt.“ Sie nur allein verwandelt das gebieterische Sollen in ein freithätiges Wollen. Denn das „du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen“ u. s. w., vor allem das schwer zu befolgende „du sollst dich nicht gelüsten lassen“, und wenn sonst noch ein anderes Gebot vorgeschrieben ist — in diesem Worte ist Alles zusammengefaßt (ἀνακεφαλαιοῦται; Eph. 1, 10): „du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst“ (V. 9). Das Gesetz gebietet, dem Nächsten nichts Böses zu thun;

das aber vermag nur die Liebe zu vollbringen, und so ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung, aber nicht nur in dem Sinne, daß sie allein die Befolgung der einzelnen Gebote möglich macht, sondern auch, prophetisch betrachtet, das *πλήρωμα τοῦ νόμου* die vollständig erfüllte Verwirklichung des Gesetzes (V. 10) ist (Gal. 5, 14; 1. Tim. 1, 5; Jac. 2, 8; besonders aber Matth. 22, 37—40) [155]. Nachdrucksvollst läßt nun der Apostel sein *καὶ τοῦτο* (V. 11) folgen, „und das darum", nämlich den Nächsten zu lieben, wie sich selbst, „weil ihr die Zeit kennet, wo wir aus dem Schlafe erweckt werden sollen." Es ist die Zeit der Wiederkunft des Herrn, die er mit dem tröstlichsten Worte *σωτηρία* bezeichnet, und die jetzt näher ist, „als da wir gläubig wurden; die Nacht ist vorgeschritten, der Tag hat sich genahet" (1. Thess. 4, 5). Damit will der Apostel, der den Tag der Wiederoffenbarung Christi in der Nähe sieht, die Christen, während schon das Morgenroth leuchtet, aus dem Schlafe der trägen Sorglosigkeit rütteln, und den gebrauchten bildlichen Ausdruck trefflich benutzend, ruft er ermunternd aus (V. 12): „so lasset uns nun ablegen die Werke der Finsterniß, und anthun die Waffen des Lichtes (1. Thess. 5, 8)!" [156]) Während er die Thaten der Sünde Werke der Finsterniß nennt, und so die Nacht des Schlafes in einer nun noch stärkeren Bedeutung nimmt, bezeichnet er die freien Werke der christlich-reinen Gesinnung durch Waffen des Lichtes, die mit den dunklen Mächten streiten sollen (Ephes. 5, 11). Und noch einmal die bildliche Redeweise in das hellste Licht des Verständnisses wendend, schließt er mit den Worten (V. 13): „wie am Tage lasset uns wohlanständig (1. Cor. 14, 40; 1. Thess. 4, 12) wandeln, nicht in Schmausereien und Trinkgelagen [157]), nicht in Unzüchtigkeiten und Schwelgereien, nicht in Hader und Neid; sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum, und pfleget nicht des Fleisches zu den Lüsten!" Indem sich der

Apostel an das Schaamgefühl der Christen wendet, sie, die dem Tage schon jetzt angehören, und die jenen Alles durchleuchtenden Tag, der wie ein Dieb in der Nacht kömmt, zu erwarten haben, sollten doch nicht in einem sinnlichen, üppigen Weltleben, in nächtlichen Schwelgereien (ἐν κώμοις) dahin taumeln, sondern in ehrbarer Züchtigkeit licht und lauter einher wandeln, wobei er aber auch diejenigen nicht übersieht, welche zwar von diesen öffentlichen und groben Verstößen gegen die Reinheit der christlichen Sitte sich vorwurfsfrei erhalten, aber doch Streit und Neid, diesen dunkelsten Grund und häßlichsten Feind aller Liebe, durch das Licht der christlichen ἀγάπη nicht zu überwinden ringen, sagt er im eindringlichst-schärfsten Gegensatze das Höchste und Umfassendste, was er zur sittlichen Erweckung auszusprechen vermag: „ziehet den Herrn Jesum Christum an!" (Gal. 3, 27). Damit ist alles Stückwerk der Empfehlung und Befolgung christlich-sittlicher Vorschriften abgebrochen; es kömmt auf die lebendige Aneignung der persönlich-heiligen Lebenserscheinung des lebendigen Jesus Christus an [158]), der uns durch den Glauben an ihn zur Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe geworden, aber nicht auf eine theilweise Aneignung, sondern auf eine volle und ganze, so daß nun die Waffen des Lichtes in der unvergleichlich-geschickten Wiederaufnahme des ἐνδυσώμεθα (V. 12) in das heilig-glänzende Rüstgewand des Herrn selbst verwandelt werden. Auffallend, fast störend könnte das Schlußwort des Apostels erscheinen: „und pfleget nicht des Fleisches zu den Lüsten" d. i. zur Entzündung derselben: denn die σάρξ reizt und nährt die ἐπιθυμία in ihren mannigfaltigen Trieben und Ausbrüchen, die Lust aber gebiert die Sünde und den Tod. Es kömmt ihm indessen gerade darauf an, in nochmaliger Erinnerung an die Schmählichkeit eines üppigen und unzüchtigen Lebens, die Unverträglichkeit eines solchen Wandels mit dem neuen

Anzuge des reinen Lichtkleides Jesu Christi auf die abschrekkendste Weise hervorzuheben. Wer Christum anziehen will, muß nicht auf das Fleisch, sondern auf den Geist säen, sonst hemmt er die neue Geburt seines sittlichen Lebens: denn auf die Neuschöpfung des ganzen Menschen ist in der christlichen Ethik Alles gestellt; der Geist verklärt den Leib, tödtet nicht die Sinnlichkeit, sondern macht sie sich unterthan, vergeistigt sie.

Vierzehntes Kapitel.

In der neuen Wendung, welche die Rede des Apostels jetzt nimmt, ist keinesweges der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden unterbrochen, sondern die nun folgende Ermahnung ist ein besonderer Ausfluß der Liebe, die er seinen Lesern als das erste Gebot seiner Heiligungslehre gepredigt. Ueberdieß läßt sich die Verbindung der beiden Kapitel noch vorzüglich daraus erklären, daß er durch die letzte Warnung vor einer übermäßigen Pflege des Fleisches, kraft des Gegensatzes, zur Betrachtung Solcher geführt wurde, die in ascetischer Befangenheit sich casteieten, in einer unfreien Glaubensrichtung sich der Fleischspeisen enthielten, und sodann überhaupt auf äußerliche, unwesentliche Dinge einen übermäßigen Werth legten [159]. Im Geiste der Liebe ermahnt er daher: „den, der schwach im Glauben, nehmet auf" (1 Cor. 8, 11. 12.), statt einen solchen aus eurem Umgange auszuschließen, und ihm dadurch die Gelegenheit zu entziehen, ihn zu dem starken Glauben, dessen ihr euch durch Gottes Gnade zu rühmen habt, emporzuziehen. Die an sich mehrdeutige Bezeichnung des „Schwachen im Glauben" erhält aus dem Nachfolgenden ihre volle Verdeutlichung. Es ist demnach derjenige gemeint, welcher auf manche außerwesent-

liche Dinge im Christenthum einen übermäßigen Werth legt, so daß er z. B. meint, wenn er Fleischspeisen genieße, er mit der πίστις in Widerspruch gerathe. Sehr milde, aber doch auf dem Grunde seiner entgegengesetzten Ueberzeugung entschieden, beurtheilt der Apostel einen solchen noch nicht zur Stärke des Glaubens gelangten, unfreien Christen, und warnt vor dem Hochmuthe der Ausschließlichkeit. Er macht aber sogleich auf die gefährliche Folge der lieblosen Absonderung von dem christlichen Bruder aufmerksam, indem er in wirksamster Gedrängtheit des Ausdrucks das μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν hinzufügt, welche mehrfach erklärte Worte dem Zusammenhange gemäß keinen andern Sinn haben können, als: damit ihr nicht den von eurem Umgange Ausgeschlossenen der heillosen Macht zweifelnder, durch- und gegen einander, sich hin und her bewegender Gedanken [160]) preißgebt: denn gerade weil der, welcher schwach im Glauben, noch nicht die Festigkeit der christlichen Freiheit gewonnen, kann es leicht geschehen, daß, will man diesen Glauben nicht gelten lassen und duldsam tragen, man ihm überhaupt seinen Glauben nimmt, der ihm ja in seiner Schwäche sein wahrer ist, so daß er sich dann in das reine Gegentheil des Glaubens, in den Zweifel, und zuletzt wohl geradezu in den Unglauben verirrt (V. 1). Indem nun P. im Folgenden zur bestimmten Hervorhebung der hier in Betreff kommenden Zeichen des starken und schwachen Glaubens übergeht, giebt er dem ersteren die Auszeichnung, daß er das φαγεῖν πάντα als eine Folge des πιστεύειν betrachtet und dem, der Alles ißt, ohne weiteren Beisatz den „Gläubigen" nennt, während er dem Andern, der nur Gemüse ißt, den Namen des „Schwachen" giebt (V. 2). „Aber der, welcher isset, verachte nicht den, welcher nicht isset, und der, welcher nicht isset, richte nicht den, welcher isset: denn Gott hat ihn aufgenommen" (V. 3). Der Apostel in allseitiger Gerechtigkeit schonet auch

des Schwachen nicht: denn indem er den Starken vor stolzer Verachtung des Schwachen warnt, verweist er dem letzteren die lieblose Verurtheilung des ersteren. Das den Satz des Grundes schließende προσελάβετο weist in trefflicher Gegenbeziehung auf das Hauptwort προσλαμβάνεσθε zurück [161]): wen Gott aufgenommen hat, sollt auch ihr aufnehmen; wobei wir, wie sich von selbst versteht, das αὐτὸν nicht in undenkbarer Einseitigkeit nur auf den zunächst stehenden ἐσθίοντα, sondern auch auf den vorausgehenden μὴ ἐσθίοντα zu beziehen haben. Auf das Tiefste beschämend trifft die folgende Frage (V. 4) den, der den Andern richtet: „wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest?" Einen Fremden? Es giebt verschiedene Knechte; jeder hat sein bestimmtes Verhältniß zu seinem Herrn; „dem eigenen Herrn steht und fällt er (Gal. 5, 1; 2 Theſſ. 2, 15)", je nachdem er ihm gehorsam, oder ungehorsam ist. P. hat aber bei dem Herrn ohne Zweifel schon Gott im Sinne, wenn er hinzusetzt: „σταθήσεται δέ" d. i. er kann vor dem Fallen behütet und sicher stehend erhalten werden: „denn Gott kann ihn stehend erhalten", womit, ohne weitere Ausführung, der Apostel den pflichttreuen Knecht vor der Selbstüberschätzung seiner eigenen Kraft warnen will, da es ja doch immer Gott nur ist, der das Vollbringen und Gelingen giebt. Das wichtige κρίνειν auch in der äußeren Rede festhaltend, geht er zu einem anderen Beispiele der Freiheit und Befangenheit im Glauben über. Der Eine unterscheidet mit richterlicher Genauigkeit die einzelnen Tage, indem er dem einen vor dem andern eine Auszeichnung giebt; der Andere achtet jeden Tag gleich (V. 5). Auch hier muß die christliche Billigkeit und Nachsicht in der gegenseitigen Beurtheilung sich kund geben; es kömmt nur darauf an, daß jeder in seinem eigenen Sinne, in dem, was er in dieser Beziehung thut oder nicht thut, der Glaubensüberzeugung voll sey (πληροφο-

ῥείσϑω 4, 21). Das allein giebt hierbei das Richtmaß, wie einer zu seinem Herrn steht, ob er sich selbst dienet, oder ihm: „wer auf den Tag hält, der hält dem Herrn auf den Tag, und wer nicht auf den Tag hält, der hält dem Herrn nicht darauf; wer isset, der isset dem Herrn: denn er danksaget Gott, und wer nicht isset, isset nicht dem Herrn, und danksaget Gott (V. 6)." Hauptsache ist immer die Danksagung gegen Gott, die εὐχαριστία, in welcher die wahrhaftige Bezeugung des lebendig-treibenden Glaubens an die Gnade Gottes liegt. Denn „Keiner von uns lebt sich selbst, und Keiner stirbt sich selbst. Denn leben wir, so leben wir dem Herrn, und sterben wir, so sterben wir dem Herrn; wir mögen nun leben, wir mögen nun sterben, so sind wir des Herrn (V. 7—8)." Hiermit ist Alles gesagt über das, worauf Alles gestellt ist: daß der Christ, der Schwache im Glauben, wie der Starke im Glauben, als treuer Knecht sich stets, im Leben wie im Tode, der Abhängigkeit von seinem Herrn und der unverbrüchlichen Gewissenhaftigkeit in der dienenden Hingebung in seinen heiligen Willen dankbar bewußt bleibe. Daß der Apostel unter dem Herrn Christus, der in Gott und Gott in ihm, verstanden haben wolle, geht aus V. 9 hervor, indem er so fortfährt: „denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, daß er sowohl über Todte, als Lebendige, Herr sey." Daher ist Er auch nur allein Richter. „Du aber, was richtest du deinen Bruder? oder auch du, was verachtest du deinen Bruder? (V. 10)" womit er nach V. 3 den Schwachgläubigen und Starkgläubigen wieder einander gegenüber stellt. Denn beide sind nur Knechte, und Alle werden dereinst vor den Richtstuhl des Herrn Christus treten. Davon ist die Gewißheit schon in der Weissagung eines alten Propheten [162]) begründet (V. 11). „Demnach nun wird jeder von uns über sich selbst Gott Rechenschaft ablegen (V. 12)," wobei er in

aller Demuth sich miteinschließt. Indem der Apostel daraus noch einmal auf das Nachdrücklichste die Folgerung zieht, sich doch ja nicht mehr einander zu richten, sondern vielmehr darauf richtend bedacht zu seyn, dem Bruder keinen Anstoß zu geben, faßt er die Starkgläubigen besonders in's Auge (V. 13). Er ist zwar für sich fest überzeugt, und weil er durch das, was er sagen will, selbst einen Anstoß zu geben fürchtet, betheuert er diese Ueberzeugung auf das Heiligste in dem Herrn Jesus, „daß nichts unrein ist durch sich selbst, sondern nur dem, der dafür hält, daß etwas unrein, jenem ist es auch unrein (V. 14)," aber gerade dieses λογιζέσθαι, dieses Dafürhalten in der zarten Gewissenhaftigkeit aus dem Glauben muß geschont werden, und wenn ein Bruder durch eine Speise in seinem Bewußtseyn getrübt wird, so verletzt der Andere das heilige Gebot der Liebe, sobald er ihm deshalb seine Geringschätzung zu erkennen giebt (V. 15). Weil aber manche sonst Wohlmeinende die Sache, die doch von der hochwichtigsten Bedeutung, zu leicht nehmen möchten, fügt er in seiner tiefen Kenntniß des Gewissens das fast zu stark scheinende Wort hinzu: „durch deine Speise verdirb jenen nicht, für welchen Christus gestorben." Es kann ja wahrhaftig der Schwachgläubige, wenn er einen Anderen eine Speise, die er für unrein hält, genießen sieht, und in der Schwäche seines Fleisches, durch das Beispiel des von ihm sonst hochgestellten Bruders verleitet, sich zu dem gleichen Genusse hinreißen läßt, und hinterher von den furchtbarsten Vorwürfen seines Gewissens gefoltert wird, dahin getrieben werden, daß er sich für einen Verlorenen hält, der Christum, der für ihn zur Gewinnung des wahren Lebens sich in freier Liebe dem Tode dahingegeben, verleugnet, und sich darum um das höchste Gut seiner Seligkeit gebracht habe (1 Cor. 8, 11). Ueberdieß kann es auch leicht geschehen, daß ein so hochgefährliches Aergerniß, das ein

christlicher Bruder dem Andern giebt, während sie doch Beide sich rühmen, nicht der Welt, sondern dem Reiche Gottes anzugehören, denen, die draußen stehen, bekannt und so diesen ihr heiliges Gut, was sie vor Heiden und Juden besitzen, der Lästerung preißgegeben wird. Denn wenn der Christ nicht einmal die Gewalt über sich hat, sich in schonender Liebe einer Speise zu enthalten, durch deren Genuß er einem Anderen, der sie für unrein hält, sein Gewissen verwirrt, setzt er auch den Glauben und den Geist der Verunglimpfung aus, daß er die Macht nicht habe, das Fleisch zu überwinden (V. 16). „Denn das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit, und Frieden und Freude im heiligen Geiste" (V. 17). Es gilt hier das Wort: „an ihren Früchten wird man sie erkennen." Der Apostel bedient sich zur schärfsten Entgegensetzung der Geistigkeit und Fleischlichkeit des Sinnes (1 Cor. 8, 8) derjenigen, welche wahrhaft Glieder des Reiches Gottes sind, oder nicht, zur Bezeichnung der letzteren eines absichtlich recht derben Ausdrucks, der nach dem Zusammenhange, wo von dem Essen gewisser Speisen die Rede, zwar sein äußeres Verständniß hat, um die Unduldsamen und Schonungslosen in ihrem Verhalten aufzuschrecken, aber gewiß auch überhaupt auf die Unwürdigkeit solcher Christen hinweisen soll, die in dergleichen äußeren Dingen und Formen das Wesen des Reiches Gottes setzen. Gott ist Geist und nicht Fleisch, und die Früchte des Geistes offenbaren sich vor allen in denen, die sich Glieder des Reiches Gottes nennen, in Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kömmt, und im Frieden, der nur aus der Gerechtigkeit gewonnen wird, und in der aus diesem Frieden fließenden Freude, die aber keine ἐν σάρκι, sondern ἐν πνεύματι ἁγίῳ, eine heilig-geistige, wahrhaft göttliche, selige Freude ist. Wer in diesen Dingen sein Licht leuchten läßt, giebt sich als einen zu erkennen, der Christus, und

nicht der Welt dienet; ein solcher ist nicht nur Gott wohlgefällig, sondern auch *δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις*, ein den Menschen bewährter und von ihnen geschätzter, der auch den Nichtchristen Hochachtung abnöthigt, statt ihnen durch das Hängen an fleischlichen Dingen Anlaß zur Verlästerung des „vollkommen Guten“ zu geben (V. 18). Und so lasset uns nun, ruft P. sich selbst ermunternd aus, dem nachtrachten, was Frieden bringt, und zur gegenseitigen Erbauung des christlichen Lebens auf dem Einen Grunde, der gelegt ist (1 Cor. 3, 11), dient (V. 19). Er hebt in dieser Folgerung das schöne Wort *εἰρήνη* aus V. 7 besonders aus, giebt ihm aber hier seine praktische Bedeutung in Bezug auf die christliche Gemeinde, in der ohne die Eintracht im Geiste die *οἰκοδομή* (1 Thess. 5, 11) unmöglich ist. Und noch einmal auf sein Hauptthema zurücklenkend und in Erinnerung bringend, wie durch schonungslosen und lieblosen Genuß mancher zur Gewissensverwirrung schwachgläubiger Christen der Frieden in der Gemeinde gestört werde, gebraucht er abermals einen starken, abschreckenden Ausdruck: „zerstöre doch nicht um einer Speise willen das Werk Gottes! (V. 20).“ Welch' ein Vorwurf, das Werk Gottes zu zerstören! Das *ἔργον τοῦ θεοῦ* ist allerdings zunächst, wie schon die Wahl des *κατάλυε* zeigt, die *οἰκοδομή*, der Aufbau des Reiches Gottes, was er oben *τὸ ἀγαθὸν* genannt, aber es enthält alles von Gott gewirkte Heil des Christen in sich, was aus dem Glauben an Den, den Gott gesendet, kömmt (Joh. 6, 29). Er kann aber nicht genug das heilige Recht des Gewissens in Schutz nehmen, und darum macht er von neuem auf die unverantwortliche Lieblosigkeit aufmerksam, wenn einer nicht unterlassen sollte, etwas zu genießen, das der Andere nach seiner Ueberzeugung für unrein hält. „Alles ist zwar rein, aber böse ist's für den Menschen, der durch Anstoß isset“, wo das *διὰ προσκόμματος* sehr nachdrucksvoll steht, und nim-

mermehr in das „zum Anstoß" umgesetzt werden darf. Es liegt vielmehr darin der stärkste Vorwurf — das κακὸν, dessen sich einer schuldig macht — für denjenigen ausgedrückt, der in schonungslosem Trotz, obschon er weiß, daß er seinem schwächeren Bruder ein Aergerniß giebt, dennoch, ja, gerade durch dasselbe bewogen, um in seinem Stolze die höhere Kraft seines Glaubens zu zeigen, im Beiseyn desselben eine ihm anstößige Speise genießt. Dem κακὸν gegenüber sagt er: vielmehr καλὸν „schön ist es, nicht Fleisch zu essen, noch Wein zu trinken, noch irgend etwas zu thun, woran dein Bruder Anstoß nimmt, oder wodurch er geärgert wird, oder worin er gerade seine Schwäche hat", so daß P. mit dem ἀσθενεῖ zuletzt noch eben den Sinn hervorhebt, aus dem der Anstoß der anderen Brüder, die nun einmal noch Schwache im Glauben (V. 1) sind (V. 21), hervorgeht. Der Apostel ertheilt zuletzt noch dem Starken im Glauben den weisesten Rath, sein heiliges Geschenk der göttlichen Gnade für sich und vor Gott zu haben. „Selig zu preißen", ruft er aus, „ist der, welcher sich nicht selbst richtet in dem, was er für bewährt hält!" (V. 22). Er erinnert aber auch noch den, der bedenklich zweifelt, wenn er etwas isset, was ihm unrein ist, ob er nicht Sünde thue, daß er dann dem Verdammungsurtheile seines Gewissens nicht entgehen könne, weil er nicht aus dem Glauben handelt, und sich dabei zum Allgemeinsten wendend, schließt er mit der Bezeugung der großen, ausnahmslosen, evangelischen Wahrheit, die gerade ihm so recht aus der Seele dringt: „Alles aber, was nicht aus dem Glauben kömmt, ist Sünde (V. 23).

Funfzehntes Kapitel.

Aber der Apostel fühlt sich immer noch gedrängt, den Starkgläubigen die Duldsamkeit gegen die Schwachgläubigen an's Herz zu legen. Er weiß, daß es keine leichte Sache ist, die Schwachheiten der „Ohnmächtigen" zu tragen; es ist dieß allerdings eine Bürde, die uns aufgelegt ist; aber gerade weil wir die Mächtigen (οἱ δυνατοὶ) sind, haben wir die Pflicht (ὀφείλομεν), jene Last auf uns zu nehmen, „und sich nicht selbst zu gefallen" (V. 1), in vornehmer Abgeschlossenheit und stolzer Selbstgenügsamkeit dahinzuleben, womit er etwaigen Misbrauch des obigen Wortes: „hast du den Glauben, so habe ihn für dich" (14, 22) sogleich abwehrt. Aber es stand dort auch noch hinzugesetzt: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, und wer „vor Gottes Angesicht", nicht vor Menschen damit prahlend, seinen Glauben hat, wird, so wenig Gott sich selbst genügt, die Andern nur so ihres Weges dahin gehen lassen, und im Selbstgenuß seines eigenen Glaubens, sich nicht um sie bekümmern, sondern „jeder von uns lebe dem Nächsten zu Gefallen nach dem Guten hin (14, 16) zur Erbauung (14, 19)." Das gebietet die thätige, sich aufopfernde Liebe. Denn die Schwachheiten der Ohnmächtigen tragen (βαστάζειν) heißt ja nicht, sie dulden, sondern sie über sich nehmen, als eine freilich unbequeme Beschwerde, und sie von diesem Joche der Unfreiheit zu befreien eifrigst bestrebt seyn (V. 2). Sie sollen doch nur auf den Erlöser sehen, das höchste Vorbild der an den Schwachheiten der Menschen theilnehmenden Liebe, der „sich auch nicht selbst gefallen, sondern, wie geschrieben steht (Ps. 69, 10), zum Vater sagen konnte, als sein Sohn, an dem er Wohlgefallen hatte: „die Schmähungen der Dich Schmähenden sind auf mich gefallen" (V. 3), mit welcher Beziehung dieser alttestamentlichen Stelle auf Christus P. noch weiter geht, als man zunächst

erwarten sollte [163]). Nicht bloß an dem köstlichen Besitzthume des Glaubens soll sich der Christ in stiller Zurückgezogenheit genügen lassen, auch nicht allein lehren, predigen und wirken, soweit dieß seiner Ruhe keinen störenden Abbruch thut, sondern im Streit und Kampfe mit der Welt in unbrechbarer Liebe allen Hohn derselben über sich ergehen lassen. Der Apostel unterläßt nicht bei dieser Begründung seines Wortes auf die segensreiche Wirkung des Lesens der heiligen Schrift Alten Testaments hinzuweisen; sie ist freilich vorhergeschrieben, und die Christen stehen jetzt in einem neuen Leben der Erkenntniß durch den Glauben, aber sie ist doch auch „zu unserer Unterweisung vorhergeschrieben", und ihr Zweck ist vor allen, „daß wir durch die Geduld und den Trost, den uns diese Schriften geben, die Hoffnung haben." Denn auf die Hoffnung, die des Sieges und der Vollendung des Reiches Gottes harret, ist im A. T. Alles gestellt. Diese Hoffnung, in der wir zur Ausdauer in den Drangsalen Ermunterung und Trost gewinnen, wenn wir besonders die Propheten lesen, läßt uns nicht zu Schanden werden, soviel Schmähungen der Welt in dem standhaften Glauben an das Evangelium uns auch treffen mögen (V. 4). Nur Eintracht in der Gemeinde (V. 5), und aller Widerstand der Welt bricht sich an diesem Sinn; Friedfertigkeit unter einander im christlichen Geiste, oder, bestimmter auf Christus bezogen, *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν*, wie es Christus Jesus gemäß und angemessen ist. Aber Gott muß auch hier das Beste thun; Er, der die Geduld und den Trost verleiht, wie wir schon aus dem Alten Testament erfahren, deren wir nicht nur in den Kämpfen gegen Außen, sondern auch in der gegenseitigen Förderung und Erbauung im Inneren bedürfen, verleihe euch, „daß ihr einmüthig mit Einem Munde — denn das ist das höchste Ziel und der schönste Lohn der Eintracht — verherrlichet den Gott und Vater unsres Herrn

Jesus Christus (V. 6)." Der treue Hirte seiner Heerde kann darum nicht ermüden, die Brüder nochmals zu ermahnen, sich unter einander in Liebe aufzunehmen (14, 1), und er verweist sie dabei, das obige κατὰ Χριστὸν genauer erklärend, auf das Beispiel ihres Herrn, der sie ja auch aufgenommen zur Verherrlichung Gottes (V. 7). Mit einem vorangestellten überzeugungsvollen und hochgebietenden λέγω δὲ (V. 8) legt er sowohl Juden- als Heidenchristen das Streben nach Eintracht als eine heilige Pflicht der Dankbarkeit so recht ans Herz. Die Einen sollen Christus im Dienste nachfolgen, der ja ein Diener geworden der Beschneidung „um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, die Verheißungen der Väter zu bestätigen", die Andern aber, die der Theilnahme an der Erfüllung derselben mitgewürdigt worden, haben um der Barmherzigkeit willen Gott zu preißen die Gnade empfangen. Dieses unverdiente Heil, das ihm geworden, bezeugt er mit mehreren alttestamentlichen Stellen,[164]) die von den Lobgesängen der Völker auf den Gott der Gnade in Israel und von der Hoffnung derselben auf den Sprößling Isais reden (V. 9—12). Der Apostel schließt endlich die ausgedehnte Ermahnung zur christlichen Bruderliebe und Friedfertigkeit mit dem herzlichsten Segenswunsche: „der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit jeglicher Freude und Frieden in dem Glauben, auf daß ihr reich werdet in der Hoffnung, in der Kraft des heiligen Geistes (V. 13)." — Indem nun P. am Ende seiner Ermahnungen an die römischen Christen zur Erörterung seines persönlichen Verhältnisses zu ihnen in den liebevollsten Worten übergeht, entschuldigt er sich in der demüthigsten Weise, warum er geschrieben. Er sey zwar für sich der festen Ueberzeugung, daß sie auch selbst schon guter Gesinnung voll, und von aller Einsicht erfüllt, im Stande, sich unter einander zurechtzuweisen (V. 14); er habe aber τολμηρότερον,

wie er bescheiden sagt, in etwas zum Theil kühnerem Ausdrucke sein schriftliches Wort an sie gerichtet, um sie überdieß noch an das, was sie zu thun hätten, zu erinnern, „wegen der ihm von Gott verliehenen Gnade (V. 15), verordneter Diener Jesu Christi zu seyn zur Bekehrung der Heiden, das Evangelium Gottes priesterlich zu verwalten, damit das Opfer (12, 1) in der Darbringung der Heiden ein Gott wohlgefälliges, im heiligen Geiste geheiligtes sey (V. 16.)“ Aber er ist ferne, sich dessen vor der Welt zu rühmen; er hat zwar Ruhm, aber nur in Christus Jesus (3, 27; 1 Cor. 15, 31) in dem, was sich auf Gott bezieht, nicht in irdischen Angelegenheiten (V. 17). Denn er würde es für Vermessenheit halten, etwas von dem zu sagen, was nicht Christus selbst durch ihn gewirkt, um die Heiden zum Gehorsam zu bringen, durch Wort und Werk (V. 18.), durch Kraft der Zeichen und Wunder, durch Kraft des Geistes Gottes (2 Cor. 12, 12), so daß er von Jerusalem an (V. 19) und ringsum bis nach Illyrien das Evangelium Christi lehrend erfüllt habe (Col. 1, 25), und zwar so, daß er seine Ehre nur darin gesucht, die frohe Botschaft dahin zu tragen, wo Christus nicht schon genannt worden, nicht zunächst zu den Juden, die den Gesalbten aus dem Alten Testamente kannten und auf seine Erscheinung harrten, sondern zu den Heiden, Neubruch zu brechen, damit er nicht auf einen andern Grund baue, als auf den, der nur allein gelegt ist (1 Cor. 3, 11. 12), wobei er sich auf die Weissagung des Propheten beruft (V. 20—21) [165]. Diese eifrige, ihm vorzugsweise von seinem Herrn bestimmte Berufsthätigkeit ist auch Ursache gewesen, daß seine heiße Sehnsucht, so oft sie ihn auch getrieben, zu ihnen zu kommen, bis jetzt nicht in Erfüllung gegangen; da er aber in den Gegenden, wo er bis jetzt gearbeitet, für seine Thätigkeit keinen Raum mehr finde, so hoffe er nun sein seit vielen Jahren gehegtes Verlangen, sie zu sehen (1, 10), endlich zu stillen, auf seiner Durchreise nach Spanien sie zu besuchen und von ihnen dorthin weiter gefördert

zu werden, wenn er, wie er so schön sagt, sich zuvor wenigstens einem Theile nach „an ihnen gesättigt haben werde" (V. 22—24). Vorher müsse er aber noch eine Reise nach Jerusalem machen, um den Armen daselbst unter den Heiligen eine Beisteuer zu überbringen, welche für sie Macedonien und Achaja aus freiem Antriebe entrichtet, aber doch auch, wie er nicht vergißt in Wahrheit hinzuzusetzen, aus Pflicht und Schuldigkeit: denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Theil genommen, so sind sie schuldig, auch in fleischlichen ihnen zu dienen (V. 25—27). Habe er nun dieses vollbracht, und, wie er sich gewissenhaft ausdrückt, jenen diese Frucht, die auf dem Boden der Gemeinschaft der Liebe (*κοινωνία* Hebr. 13, 16) gewachsen, unter Siegel sicher überliefert (*σφραγισάμενος*), so werde er auf der Durchreise nach Spanien zu ihnen kommen, und zwar, wie er dessen gewiß ist, „in der Fülle des Segens Christi" (V. 28—29). Er sieht aber die Gefahren vorher, denen er sich bei dem erst vorausgehenden Aufenthalte in Jerusalem aussetzen werde, und bittet sie daher, mit ihm in ihren Gebeten zu Gott für ihn zu ringen, „durch unsern Herrn Jesus Christus, und durch die Liebe des Geistes", daß er nicht nur von den im widerspenstigen Unglauben Beharrenden in Judäa errettet werde, sondern daß auch seine für Jerusalem bestimmte Dienstleistung in der Ueberbringung der Gaben aus den Händen der Heidenchristen dem Heiligen wohlgefällig seyn möge: damit er mit Freude zu ihnen gelange durch Gottes Willen, und sich mit ihnen erquicken könne. Und so schließt er sein Schreiben mit den Worten: „der Gott des Friedens sey mit euch allen! Amen (V. 30—33)."

Sechszehntes Kapitel.

In Fülle drängender Liebe nimmt der Apostel die Rede noch einmal auf zur Empfehlung der preiswürdigen Diako-

nissin Phöbe in Kenchreä, der ihm theuern Ueberbringerin des Briefes, und zur Bestellung vieler Grüße an die mannigfaltigsten, namhaft gemachten christlichen Brüder und Schwestern, die ihm in der Gemeinde zu Rom als treue Arbeiter in dem Herrn bekannt geworden, sowie er auch Grüße von allen Gemeinden Christi an die Römische hinzufügt (V. 1—16). Hierauf warnt er vor solchen, die der ihnen überlieferten Lehre zuwider Spaltungen und Aergernisse erregen, diese sollen sie ja meiden: denn es sind Menschen, die nicht unserm Herrn Jesus Christus dienen, sondern ihrer eigenen groben Selbstsucht, ihrem Bauche[166]) (Phil. 3, 18. 19), und sie sind um so gefährlicher, je mehr sie durch liebliche und schöne Wohlredenheit die Herzen der Arglosen zu verführen wissen (V. 17—18). Er hat sich zwar ihres Gehorsams, der allgemein bekannt geworden, zu erfreuen, aber eben deswegen will er diesen Gehorsam rein erhalten wissen; sie sollen weise seyn nur zum Guten, einfältig aber zum Bösen (Math. 10, 16). „Der Gott des Friedens aber, der die Gemeinde vor Spaltungen zu schützen weiß, wird — so darf er zuversichtlich hoffen — den Satan[167]), den Stifter und Freund der Zwietracht, unter ihren Füßen in kurzem zermalmen.“ Alles hängt auch hier an der göttlichen Gnade, und darum schließt er diese Warnung mit den Worten: „die Gnade unsres Herrn Jesus Christus sey mit euch!“ (V. 19—20). Dennoch hat er diese Segensformel nicht zum letzten Male gesetzt, sondern, nachdem er neue Grüße, und auch Tertius, der Schreiber, diesen den seinigen hinzugefügt, weil wahrscheinlich die Absendung des Briefes durch die Phöbe etwas verspätet worden war (V. 21—23), finden wir sie noch einmal (V. 24) Der Brief schließt[168]) mit einem das Wesen der ganzen Heilslehre gedrängt zusammenfassenden Lobpreiße des alleinweisen Gottes (V. 26—27); (1 Cor. 2, 7; Ephes. 1, 19; 3, 9; 2 Tim. 1, 9. 10).

Anmerkungen und Erläuterungen

aus dem

Alten Testament.

[1]) Vgl. m. kritische Vermuthung über die Veränderung des Namens *Σαῦλος* in *Παῦλος* in den theol. Stud. u. Krit. 1852. H. 2.

[2]) *Δοῦλος* entspricht hier ganz dem hebräischen עֶבֶד in seiner auszeichnenden Verbindung mit יְהוָֹה. Das Verb. עָבַד hat ursprünglich die Bedeutung „thun“, aber nicht „machen“, wie עָשָׂה, sondern das Thun auf einen Gegenstand beziehen, „arbeiten“, und so wird es besonders von der ältesten und natürlichsten Thätigkeit des Menschen, von der Bearbeitung des Erdbodens gebraucht; in diesem Sinn begegnen wir zuerst in dem Worte bei der Einführung Kains in der Genesis, der als der älteste Landbauer „עֹבֵד אֲדָמָה“ genannt wird (Gen. 4, 2). Wie aber das Verb. sodann zum allgemeinsten Begriffe des „Arbeitens“ gelangt sey, erkennen wir am deutlichsten aus dem Gebote: „שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד“ d. i. „sechs Tage sollst du arbeiten (Ex. 20, 9)“; daher kann es selbst von der heiligsten Arbeit, vom „opfern“ gebraucht werden (z. B. Jes. 19, 21). Da nun das Arbeiten dem Menschen in der verschiedensten Beziehung ein nothwendig Gebotenes ist, so enthält es in sich zugleich den Begriff der Abhängigkeit und Dienstbarkeit, wie denn auch עָבַד sehr häufig geradezu für „dienen“ vorkömmt; so soll schon Esau seinem Bruder Jakob dienstbar werden, und sein Joch auf seinem Halse tragen (Gen. 27, 40). Daher ist allerdings עֶבֶד zuerst Knecht, und bei der Verfluchung Kanaans wird ihm vor allem gesagt, daß er ein Knecht, ja עֶבֶד עֲבָדִים werden solle (Gen. 9, 25—27). Aber dieser

Fluch über Kanaan wird im Munde Gottes für Israel zum höchsten Segen, sein Volk ein עֶבֶד יְהוָֹה, während es nur vorübergehend zur Züchtigung und Läuterung ein Knecht anderer Völker, Aegypter, Ashurs, Chaldäas u. a. seyn soll. So wird der Knecht in der Hingabe seines eignen Willens in den Willen Gottes gerade zum Freiesten, und in diesem Sinn werden Einzelne vorzugsweise, wie Moses, Josua, David, Daniel, Hiob u. a. „Knechte Gottes" genannt, wie denn der Fromme überhaupt so heißt (z. B. Ps. 143, 12). Freilich haftet dann an diesem Begriffe des Dienstes im Geiste immer auch der nothwendige Bezug auf irdische Arbeit, Mühe und Beschwerde, ja, in der höchsten Steigerung, wie vor allen der letzte der genannten Namen zu erkennen giebt. Am bedeutendsten tritt der Name עֶבֶד יְהוָֹה Kap. 40—66 des Buches Jesaja's hervor, wo ganz Israel, als Knecht Chaldäas, Knecht Gottes wird (z. B. Kap. 41, 8 u. ff.); aber aus der großen Mehrheit, die sich der Buhlerei mit fremden Götter dahingegeben, wird der עֶבֶד עִוֵּר וְחֵרֵשׁ, der blinde und taube Knecht (42, 19), der dem Heiligen treugebliebene Rest vorzugsweise unter jenem Namen ausgeschieden (besonders 43, 8. 9. 60, 3 u. ff.) und insonderheit werden die redenden, leidenden und sterbenden Streiter im Kampfe für den einzigen und wahren Herrn, die Propheten, welche auch sonst im A. T. unter mannigfaltigen Namen diesen führen z. B. 2 K. 9, 7; Am. 3, 7; Esr. 9, 11 u. s. w., so genannt (49, 3 u. ff.), und sie bilden im engsten Begriff das Substrat und den Typus für den durch stellvertretendes Leiden und Sterben verherrlichten Messias (vorzüglich Kap. 53). Vgl. m. Schrift: „der Knecht Gottes". Sacharja nennt den verheißenen Sprossen der Gerechtigkeit (Jer. 23, 5; 33, 15) צֶמַח geradezu „Knecht Gottes" (3, 8). —

³) Daß der Name Ἰησοῦς dem hebräischen יְהוֹשֻׁעַ, wie der Nachfolger Moses in der Führung des Volks in der

Alexandrinischen Version genannt wird, vollkommen entspreche, und Heiland, Erlöser bedeute, verdiente kaum bemerkt zu werden, wenn nicht hie und da in den Commentaren zu unsrem Briefe die Meinung noch fortgepflanzt würde, daß das griechische Wort das Abstractum יֵשׁוּעַ „Heil" ausdrücke. Ebenso überflüssig könnte es erscheinen, hier zu wiederholen, daß Χριστὸς genau das hebräische מָשִׁיחַ sey, wenn nicht gewöhnlich gesagt würde, daß der theokratische König im A. T. zwar oft der „Gesalbte" heiße (z. B. Ps. 20, 7; 132, 10 u. s. w.), aber keine Stelle vorkomme, wo der verheißene Retter aus David's Stamme sicher diesen Namen führe. Wir unsrer Seits beziehen uns entschieden auf Ps. 2, 2 und Dan. 9, 25 u. 26, und es ist keinem Zweifel unterworfen, daß, worauf es doch hier nur allein ankommen kann, der Apostel dort seinen Χριστὸς gefunden. Wir könnten aber auch jene beiden Stellen manchen, ja, den meisten Auslegern preißgeben und mit ihnen in den ersteren etwa den David oder Salomo im typischen Sinne, in der zweiten den Cyrus sehen, der ja sogar Jes. 45, 1 mit diesem höchsten Namen ausgezeichnet wird, immer bleibt derselbe in der Bundessprache des A. T. der treffendste, um im N. T. Den, der sich selbst einen König genannt, als den von Gott geweiheten, rechtmäßigen Herrscher zu bezeichnen. In der geistigsten Bedeutung hat sich der Erlöser diesen Namen seiner göttlichen Würde auch selbst zugesprochen: denn er wendet Luc. 4, 18 den Ausspruch des Propheten Jes. 61, 1 mit vollem Rechte auf sich an, daß Er in Wahrheit die Erfüllung jenes prophetischen Wortes in sich und durch sich bringe; Er sey es, auf dem der Geist Gottes ruhe, weil er ihn gesalbt, den Armen das Evangelium zu predigen. In dieser Hauptstelle liegt der Kern des ganzen Neuen Bundes in seiner unauflösbaren Verbindung mit dem Alten.

4) Ἀπόστολος erinnert nicht sowohl an das שָׁלוּחַ, welches 1 Kön. 14, 6 die LXX. allerdings durch ἀπόστολος geben, an einen Gesandten im niederen Sinne, als vielmehr an das מַלְאָךְ im höchsten, an einen Boten Gottes. Der Prophet des Alten Bundes ist ein Abgesandter Gottes an sein Volk. Schon in der Beschreibung der Weihe Jesaja's Kap. 6 heißt es V. 8: „da hörte ich die Stimme des Herrn sagend: wen soll ich senden, und wer wird uns gehen? — Da sprach ich: sieh'! da bin ich: שְׁלָחֵנִי sende mich"; die LXX: ἀπόστειλόν με. — So heißen auch sonst die Propheten (2. Sam. 24, 13; 2 Chron. 36, 15. 16 u. s. w.); Haggai wird ein מַלְאַךְ יְהוָֹה genannt (1, 13), und der letzte Prophet führt den Namen מַלְאָכִי „mein Bote"; der, den er verkündet, daß er dem Herrn, der zu seinem Tempel eingeht, den Weg bahne, wird gleichfalls mit diesem Namen geehrt, ja, der Herr selbst; er heißt „Bote des Bundes" (3, 1 und dazu m. Commentar). Endlich wird das ganze Volk Israel nach seiner prophetischen Berufung, als ein Apostel an die Heiden, durch מַלְאַךְ יְהוָֹה ausgezeichnet, wo diese Benennung ganz mit עֶבֶד יְהוָֹה zusammenfällt. Vgl. Jes. 42, 19. — Aber Paulus hat sich nicht selbst zum Apostel gemacht; mit Absicht und Nachdruck stellt er das κλητὸς voran: er ist ein Berufener, wie die andern Apostel, vom Herrn. Das καλέω entspricht ganz dem hebräischen קָרָא in der höchsten Bedeutung der zeitlichen Berufung aus freier Gnade Gottes zur Bewerkstelligung des ewigen Rathschlusses seiner geheimnißvollen Weisheit der erbarmenden Liebe in der Erlösung. So steht dieses schon von Abraham, den Gott zu seinem, seines Namens und aller Völker Segen berufen (Gen. 12), z. B. Jes. 51, 2 כִּי אֶחָד קְרָאתִיו; ebenso vom Knechte Gottes Jes. 42, 6; 49, 1; 48, 12 wird das erwählte Israel von Gott מְקֹרָאִי genannt „mein Berufener", ὃν ἐγὼ καλῶ nach den LXX. Vgl. aber besonders Joel 3, 5,

wo der Prophet bei der Verkündigung der neuen Gemeinde, wenn die große Scheidung beginnt, nur denen die Aufnahme verheißt אֲשֶׁר יְהוָה קֹרֵא „welche der Herr ruft“. Zu diesen Berufenen gehörte Paulus, und diese Stelle hätte er besonders für sich anführen können. — Das adject. *κλητός* kömmt nur vom Sabbath vor, der als ein heilig geschiedener (*ἡ ἡμέρα ἁγία*) ein *κλητὴ* genannt wird. Auf unseren berufenen und dem Rufe folgenden Apostel läßt sich das schöne Wort des Propheten Amos anwenden: „der Löwe brüllt: wer sollte sich nicht fürchten? — der Herr redet: wer sollte nicht weissagen“ (Kap. 3, 8).

[5]) Das *ἀφορίζειν* brauchen die LXX gewöhnlich für das hebräische הִבְדִּיל „absondern“. Für die Erklärung des *ἀφωρισμένος*, wie sich Paulus hier nennt und Gal. 1, 15 noch bestimmter bezeichnet, kömmt zunächst in Betracht, wo der Herr zu Israel sagt Lev. 20, 26: „ihr sollt mir heilig seyn: denn ich Jehova bin heilig; ich habe euch abgesondert von den Völkern, וָאַבְדִּיל אֶתְכֶם LXX: *ὁ ἀφορίσας ὑμᾶς*, daß ihr mir gehört“. Aus der Berufung Israels in Abraham, der hochgewürdigten ersten Bundespersönlichkeit der Offenbarung des wahren Gottes und des Glaubens an ihn, zum Segen aller Völker, folgte bis zur Erfüllung dieser Verheißung die Nothwendigkeit seiner Scheidung von den Heiden, seine zeitweilige streng-partikularistische Stellung. Diese Berufung Israels zum עַם יְהוָה, zu einem נַחֲלָה und סְגֻלָּה, einem Erbe und Eigenthum Gottes, daß es „ein Volk seyn sollte, welches abgesondert (לְבָד) wohne und nicht zu den Heiden gerechnet werde (לֹא יִתְחַשָּׁב לַגּוֹיִם)“, war ein Act der freien Erwählung Gottes aus Liebe (Deut. 7, 7. 8) für dieses geringste von allen Völkern; wie es auch bei Maleachi heißt (1, 2): „ich habe euch geliebt, spricht Jehova“. So erwählt (בָּחוּר) vom heiligen Gott sollte es ein heiliges Volk

(עַם קָדוֹשׁ) zur Heiligung der anderen Völker werden, ein königliches und priesterliches Volk. Demnach, auf den Apostel angewandt, fällt auch hier das *ἀφορίζειν* mit dem *ἁγιάζειν*, das הַבְדִּיל mit dem הַקְדִּישׁ zusammen, und er konnte von sich sagen, was der Prophet Jeremias von seiner Bestimmung verkündet: „eh' ich dich bildete im Mutterleibe, hab' ich dich erkannt; eh' du herausgingst aus dem Schooße, hab' ich dich geweiht — הִקְדַּשְׁתִּיךָ — zum Propheten für die Völker hab' ich dich gesetzt". —

[6]) Die LXX geben בְּשֹׂרָה oder בְּשׂוֹרָה 2. Sam. 18, 22; 27 und 4, 10 durch *εὐαγγέλιον*, wie dieses auch genau das hebräische nom. ausdrückt. Aber dieses kömmt sonst nirgends als in den angezeigten Stellen vor, theils in der Bedeutung der „frohen Botschaft" überhaupt, theils in der der Folge davon für den, der sie überbringt, des Lohnes. Nicht ein einziges Mal steht es in dem höheren Sinne einer Gottesbotschaft, etwa, wie man erwarten könnte, von der Weissagung des zukünftigen Heiles durch die Propheten; anders als verb., namentlich als particip. מְבַשֵּׂר, wo es von der erfreulichen göttlichen Heilskunde gebraucht wird, besonders in dem letzten Buche der Jesajanischen Sammlung, Kap. 40—66, dessen Verfasser man mit Recht vorzugsweise den Evangelisten des A. T. genannt hat. Kap. 40, 9 heißt der Prophet, welcher mit lauter Stimme die neue Erscheinung Gottes über Jerusalem zu seiner glänzendsten Wiedererhebung verkündigen soll, מְבַשֶּׂרֶת צִיּוֹן *εὐαγγελιζόμενος Ζιών*. Vgl. auch 41, 27; 52, 7. Nirgends aber erscheint die wahrhaft evangelische Bedeutung des verb. herrlicher, als Kap. 61, 1: „der Geist des Herrn Jehova ruht auf mir, weil Jehova mich gesalbt, לְבַשֵּׂר עֲנָוִים „durch frohe Botschaft die Armen zu erfreuen", *εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς* (LXX). —

[7]) In diesem Ausspruche steht der Prophet mit vollem Rechte auf dem A. T. Moses hat das Gesetz gegeben, die Propheten verkündigen das Evangelium. Jehova, der Heilige, wollte in seinem Bunde mit dem erwählten Volke Israel demselben durch das Gesetz Heiligung und Leben bringen, aber es brach den Bund, dienete todten Göttern, und fand in seiner selbstverschuldeten Verunreinigung den Tod. Aber trotz dem läßt der treue Gott, der von Ewigkeit beschlossen, in Abraham alle Völker zu segnen, nicht ab von dem gefallenen und widerspenstigen Israel, es zum Segen der ganzen Erde zu machen. „Jehova hat es gefallen um seiner Gerechtigkeit willen groß zu machen das Gesetz und herrlich (Jes. 42, 21)". Und was ist dieses groß und herrlich gemachte Gesetz anders als das Evangelium? — In demselben Kapitel, dem diese höchst bezeichnenden Worte entnommen sind, verkündet der Prophet, welchen man mit Recht vorzugsweise den Evangelisten des A. T. genannt, der von sich aussagt: „der Geist Jehovas ruht auf mir, weil Jehova mich gesalbt, frohe Botschaft zu bringen den Armen, mich gesandt, zu verbinden die, so gebrochnen Herzens sind (61, 1)", den Knecht Gottes als Mittler eines neuen Bundes, der „das geknickte Rohr nicht zerbricht und das glimmende Docht nicht verlöscht, und auf dessen Gesetz die fernsten Küsten harren". Das Wesen dieses neuen Bundes, geschlossen als ein ewiger Bund des Friedens und der Freude aus freier Gnade Gottes, ist Versöhnung und Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung. Vgl. m. Abhandlung „das Evangelium im A. T." in d. theol. Stud. u. Krit. 1849 H. 1.

[8]) Unter den verschiedenen Namen, die dem Messias im A. T. beigelegt sind, ist „Sohn Gottes" der seltenste, ja im strengsten Sinne wird er als eigentlicher Name nicht

aufgeführt. Wir finden keine einzige Stelle, in welcher der verheißene Davidide etwa geradezu בֶּן־אֱלֹהִים „Sohn Gottes“ genannt wäre; בְּנֵי־אֱלֹהִים heißen nur die „Engel“, und der Messias ist kein Engel, sondern ein Mensch. Jes. 9, 8 wird zwar gesagt „ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben“, aber es heißt nicht, der „Sohn Gottes“ wird uns geboren, wie denn überhaupt in dieser frohen Verkündigung eines Kindes, das kommen soll, „Sohn“ nicht als Name vorkömmt; im Folgenden, wo wirklich die Eigenschaften des Messias als Namen bezeichnet sind, fehlt gerade dieser; er wird אֲבִי־עַד „ewiger Vater“, aber nicht בֶּן־עַד „ewiger Sohn“ genannt. In dem 2. Psalm, mögen wir ihn lutherisch-messianisch, oder calvinisch-messianisch d. i. als directe Weissagung auf Christum oder typisch nehmen, wird der König, den Jehova auf Zion eingesetzt und gegen den das Getümmel der empörten Heiden nichts ausrichten soll, V. 7 mit Nachdruck von Gott, zu seiner höchsten Auszeichnung „sein Sohn“ genannt, und zur genaueren Bestimmung des gebrauchten Ausdrucks hinzugefügt: „heute hab' ich dich erzeugt“. Daß diese letztere Versicherung bildlich zu nehmen sey, geht aus dem Zusammenhange unzweideutig hervor, wie ja auch das הַיּוֹם, womit der feste, unverrückbare Beschluß bezeugt wird (vgl. Gen. 47, 23), dieses außer allen Zweifel setzt. Der Begriff der Sohnschaft liegt hier deutlich in der rechtmäßigen Erbschaft der göttlichen Herrschaft und Machtvollkommenheit. Theokratisch betrachtet konnte in dieser Beziehung jeder König auf Zion „Sohn Gottes“ genannt werden. Vgl. besonders 2. Sam. 7, 14, wo Samuel dem David weissagt, daß auf seinem Stuhle immerdar ein von Gott gesalbte König sitzen solle, und es heißt: „ich werde ihm zum Vater seyn, und er soll mir zum Sohne seyn“. Indessen liegt gerade in diesen Worten nicht bloß die Bedeutung der göttlichen Stellvertretung des Kö-

nigs in seinem Reiche, sondern zugleich die des innigsten Lebens- und Gemeinschaftsverhältnisses, wie dieses auch aus Ps. 89, 27 sich ergiebt, nur noch mit dem bestimmteren Zuge der vertrauensvollen Liebe des Sohnes zum Vater der Liebe und Hülfe: „er soll mir rufen: „mein Vater bist du, mein Starker und Fels meines Heiles". Streng genommen gehört Ps. 82, 6 nicht hieher, wo die Fürsten, über welche Gott Gericht hält, mögen es nun himmlische (Engel) oder heidnische seyn, „Götter" und „Söhne des Allerhöchsten" nur zur Bezeichnung ihrer höchsten Macht und Dauer im Gegensatz zu den sterblichen Menschen (V. 7) genannt werden. Was aber den Begriff des innigsten Wechselverhältnisses zwischen Sohn und Vater betrifft, so verdient bemerkt zu werden, daß das erwählte Volk Israel nicht nur Knecht sondern auch Sohn Gottes ist. Jes. 1, 3 beginnt die mächtig-rührende Rede des Herrn mit dem eindrucksvoll-beschämenden Worte: „Kinder" — hab' ich großgezogen". Deut. 14, 1 heißt es: „Kinder seyd ihr Jehova, eurem Gott", um den Israeliten, als einem heiligen Volke, dem von allen Völkern zu seinem Eigenthum erkornen (V. 2) die Verpflichtung recht einzuschärfen, sich nicht durch heidnische Gebräuche zu beflecken. Vgl. auch Jerem. 3, 14, 19: „mein Vater! sollt ihr mich rufen." Ebenso ist Hos. 11, 1 hier vorzüglich zu beachten. „Als jung war Israel, da liebt ich ihn, und aus Aegypten rief ich meinem Sohne". In dem בֵּן, dessen Bedeutung Ex. 4, 22 noch erhöht wird, wo Jehova sein Volk, dem Pharao gegenüber, seinen Erstgebornen nennt: בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל „mein Sohn, mein Erstgeborner ist Israel", — in diesem Namen, den weder Israel für sich, noch Abraham oder Isak führt, sondern mit dem nur die ganze Volkspersönlichkeit ausgezeichnet wird, schließen sich alle Liebesverheißungen des Bundesgottes zusammen und sind durch ihn verbürgt. In Aegypten war Is-

rael Knecht, und indem es Jehova aus demselben als erwählten Sohn herausführte, vollbrachte er die erste Großthat seiner Gnade, die deshalb auch von den Propheten und heiligen Dichtern des A. T. immer von neuem verherrlicht wird; die zweite war die feierliche Gesetzgebung am Sinai, als er sein Volk wie auf Adlersflügeln durch die Wüste in das Land der Verheißung trug, die dritte die Errichtung des Gottesreiches im Davidischen Königthum zur einstigen Vollendung im Messiasreiche. Endlich wird die Gemeinde der Frommen das Geschlecht der Kinder Gottes genannt Ps. 73, 15. Wenn nun das wahre Israel aufgeht in dem messianischen Knechte Gottes, wie wir oben gesehen, so ist der Messias als gerechter Knecht Gottes zugleich der echte Sohn Gottes im höchsten und vorzüglichsten Sinne; der *παῖς θεοῦ* (Ap. 3, 13. 26; 4, 27. 30) wird als solcher *υἱὸς θεοῦ*, wie sich nun Jesus vorzugsweise nannte, aber auch „Menschensohn“ nach Dan. 7, 13 — weil er sich mit Sicherheit als den wußte, der das in sich und durch sich erfüllte, was Jes. 53 vom Knechte Gottes geweissagt war. So kann uns schon eine aufmerksame Beobachtung der mannigfaltigen Beziehungen, die in dem „Sohne Gottes“ im A. T. enthalten sind, bewahren, den höchsten Namen, den Jesus sich selbst giebt und den hier der Apostel von ihm gebraucht, nicht einseitig aufzufassen. Nur den heidnisch-physikalischen Begriff eines Gotterzeugten müssen wir alttestamentlich-christologisch entschieden ablehnen. Desto reiner tritt der theokratisch-ethische hervor; der metaphysische der messianischen Sohnschaft in ihrer Vorzeitlichkeit wird entwickelt in einzelnen Stellen nicht bestimmt hervorgekehrt; aber das Verhältniß der innersten und innigsten Wesenseinheit zwischen Gott und dem Messias wird wenigstens Sachar. 12, 10 angedeutet, wo Johova sagt: „sie blicken hin auf mich, welchen sie durchbohrt haben“ (den Messias),

wo die ältesten Uebersetzungen und die meisten und besten Handschriften die Lesart אֵלַי und nicht אֵלָיו darbieten. Vgl. m. Commentar zu d. St.

⁹) Der Messias wird nicht bloß von den Propheten ein Davidide im höheren Sinne, in diesem geradezu David genannt (Jer. 30, 9. Ezech. 37, 34. 25), sondern er wird auch fleischlich auf den Samen David's zurückgeführt, wie schon aus Jes. 11, 1 deutlich hervorgeht. Σάρξ entspricht dem בָּשָׂר in seinem stets schärfsten aber hier zunächst allgemeinsten Gegensatze zu πνεῦμα = רוּחַ, und bezeichnet die leibliche Erscheinung des Menschen, wie so häufig כָּל־בָּשָׂר von allen Menschen vorkömmt, z. B. Gen. 6, 12; Joel 3, 1 u. s. w. Der Messias war schon nach seiner natürlichen Seite, als בָּשָׂר, nicht bloß ein בֶּן־אָדָם, sondern ein בֶּן־דָּוִד, und insofern von der reinsten und höchsten königlichen Abstammung. Indessen ist eben wegen des im Folgenden hervorgekehrten Gegensatzes die an dem בָּשָׂר haftende weitere Bedeutung der Vergänglichkeit (z. B. Jes. 31, 3; 40, 6 u. sehr häufig), der natürlichen Schwäche, in den Begriff der σάρξ mit aufgenommen. —

¹⁰) Wie der Apostel für das Evangelium zu seiner Verkündigung ein relativ von anderen Christen „Abgesonderter", ein ἀφωρισμένος genannt wird, so ist der erschienene Sprosse aus David's Samen ein absolut von allen Menschen „Gesonderter", ein ὁρισθεὶς, und als solcher „Sohn Gottes", ein Wunder. Er läßt sich als Sohn Gottes aus dem menschlich-geschlechtlichen Causalnexus nicht erklären, sondern die Erscheinung seines Wesens ist in der unmittelbar wirkenden δύναμις Gottes, בִּגְבוּרָה begründet. Vgl. Jer. 10, 6 u. Ps. 65, 7, wo es von Jehova heißt: נֶאְזָר בִּגְבוּרָה „er ist gegürtet in Kraft", in Allmacht. Als ein solcher wird der Messias Jes. 9, 5 פֶּלֶא genannt, und es ist

bedeutend, daß unter den verschiedenen Namen, die ihm dort gegeben werden, dieser gerade voransteht. Kraft dieses Namens (vgl. Jes. 25, 1; Richt. 13, 18), in welchem der Begriff der Ausgenommenheit und Abgesondertheit entschieden liegt, wie denn Gott als Gott nur נִפְלָאוֹת vollbringen kann, erhalten alle übrigen, die ihm noch beigelegt werden, des Rathers, des Gotthelden, des ewigen Vaters, des Friedensfürsten, in der nothwendigen Verbindung mit ihm, die Bedeutung nicht nur ideal-menschlicher, sondern auch wahrhaft göttlicher Prädicate. —

[11]) Indem zur Erklärung, wie Christus als Sohn Gottes durch die Macht ein Abgesonderter geworden, hinzugefügt wird, daß es *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* geschehen sey, wird das *πνεῦμα*, ohne dessen tiefste Erforschung, Ergründung und Erlebung wir weder das Alte noch das Neue Testament verstehen, hier vor allem als die höchste vermittelnde Kraft des lebendigen und heiligen Gottes hervorgehoben. רוּחַ = *πνεῦμα*, zuerst ein Sinnliches, entzieht sich doch jeder sinnlichen und rein verständigen Begreifung; der Hauch, das Wehen, der Athem, der Wind (Pred. Sal. 1, 6) kann nicht gesehen, sondern nur gefühlt werden (Joh. 3, 8). In dieser Beziehung ist dasselbe, was als das unvergänglich Seyende, Ewige, wahrhaft Wesenhafte dem בָּשָׂר, der *σάρξ* entgegengesetzt wird, zugleich auch dem הֶבֶל, häufig besonders im Prediger Salomo, vollkommen gleich (Jes. 41, 29). Indessen ist doch der Begriff des רוּחַ als des „Geistes", d. i. des Ewigen in Gott, von Gott und durch Gott, der vorwaltende im A. Testament. Gott, der Herr (אֲדֹנָי), der „Herr der Herrn" (Deut. 10, 17), der persönliche Gott, als אֵל חַי (Jos. 3, 10; Dan. 6, 21; Ps. 42, 3; 1. Sam. 17, 26; Jer. 10, 10) ist, dem vergänglichen Fleische entgegengesetzt, vor allem selbst רוּחַ (Jes. 31, 3; Joh. 4, 24). Aber er ist als die unbedingte Allmacht, als der אֵל שַׁדַּי

(Gen. 17, 1 u. s. w.), in dem die Welt ihren Entstehungsgrund hat, der Geist, kein bloßes Wehen, Weben und Leben, sondern, indem er des Wortes der Schöpfung mächtig ist, ein persönliches Seiner selbstbewußtes, sich von sich selbst unterscheidendes, denkendes Wesen, das vollkommenste Denken, in untrennbarer Verbindung mit דָּבָר und חָכְמָה. Als solches entäußert sich das göttliche Wesen, אֱלֹהִים, in Freiheit seines רוּחַ, aber immer sich von ihm unterscheidend, bei sich selbst verharrend und für sich seyend, als der אֲנִי הוּא, Ich — Er (Deut. 32, 39; Jes. 43, 10), und bringt die Welt hervor; der von Gott ausgehende רוּחַ webet und brütet in erbarmender Liebe über dem von ihm unmittelbar hervorgerufenen Urstoffe der Dinge (Gen. 1, 2); den der sich als Urthat bezeugende göttliche Wille, das bildende Wort (Ps. 33, 6, wo רוּחַ von דָּבָר nicht wesentlich verschieden), als die heraustretende, gestaltende und ordnende Weisheit, חָכְמָה (Spr. 8, 22 u. fl.) zur ewigen Schönheit, zum *κόσμος*, vollendet. Nach Erschaffung und Bildung der Welt bleibt aber der רוּחַ אֱלֹהִים in ganzer und voller Thätigkeit; durch ihn gelangt Alles zum Leben und Daseyn (Ps. 104, 30). Es wirket und waltet der רוּח in dem physischen und geistigen Reiche der Schöpfung; ohne ihn würde Alles in die Starrheit des Todes dahinsinken, תֹּסֵף רוּחָם יִגְוָעוּן תְּשַׁלַּח רוּחֲךָ יִבָּרֵאוּן (Ps. 104, 29. 30). In der Natur, über welcher Gott als der Geist in unerreichbarer Höhe thronet, dessen Wagenthron die „vier lebendigen“, die Cherubim, die Symbole alles creatürlichen Lebens (Ezech. 1), wehet er als belebender Hauch; den Geschöpfen, die auf Erden sind, der Gesammtheit der lebendigen Creaturen, ist er Grundprincip ihres Lebens (Hi. 12, 10), und so Eines mit der נְשָׁמָה, dem Athem (Jes. 42, 5): „der Athem giebt dem Volk auf Erden, und Geist denen, die auf ihr wandlen“. Gott ist אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל בָּשָׂר „Gott der Geister für alles Fleisch“

(Num. 16, 22 vgl. mit Hebr. 12, 9). Aber dem Menschen als dem Bilde Gottes wurde der רוּחַ als נְשָׁמָה nicht bloß als Lebenshauch (Gen. 2, 7; Pred. Sal. 12, 7), sondern vorzugsweise zu Theil, daß er sich von sich selbst unterscheiden könne; der Mensch ward zu einer נֶפֶשׁ, zu einem lebendigen persönlichen Wesen (Gen. 2, 7); auch das Thier hat eine נֶפֶשׁ, eine Seele, aber der Mensch ist eine נֶפֶשׁ, ein mit Selbstbewußtseyn und Gottesbewußtseyn begabtes vernünftiges Wesen, eine Person: denn nur dem Menschen hatte Gott unmittelbar seinen Athem und in ihm seinen Geist eingehaucht. Aber „kein Mensch ist Gebieter über den Geist, zurückzuhalten den Geist (Pred. Sal. 8, 8)". Vorzüglich wichtig über das wunderbare Wesen des Geistes ist die Stelle Ezech. 37, 5. 6; wo der Geist die verdorrten Todtengebeine belebt und רוּחַ gewiß nicht von dem Winde steht, der sie anwehen soll, wenn es V. 9 heißt: „und Gott sprach zu mir: weissage zum Geiste, weissage, Menschensohn, und sprich zum Geiste": „so spricht der Herr Jehova:" „von den vier Winden — aber die רוּחוֹת sind in diesem Zusammenhange nicht bloß die Winde, sondern die durch die ganze Welt wehenden Geister — komm, o Geist, und blase diese Erschlagenen an, daß sie lebendig werden." Diese Worte sind höchst merkwürdig, weil sie uns auf alttestamentlichem Boden einen tiefen Blick in das Wesen des Geistes gestatten. Wir sehen daraus zuerst, daß wir uns unter dem Geiste ein dem erfrischend anwehenden Winde analoges Etwas, das eine ihm eigenthümliche Wirklichkeit hat, wenn es auch nicht gesehen werden kann, vorstellen sollen. Die ganze Welt ist von diesem lebendigen und Leben schaffenden Geiste Gottes erfüllt, sie ist, so zu sagen, der Behälter desselben. Aber dieser allgemeine Geist, in den alle Wesen eingetaucht sind, und von dem der für sich seyende Gott, der überweltliche und inweltliche als der Herr Jehova (V. 5),

der zu dem Propheten spricht, fest unterschieden bleiben muß, faßt sich aus seiner Alles durchdringenden Verbreitung, von den vier רוּחוֹת kommend, zu dem besonderen Geiste zusammen, der in dem Menschen zum beseelten Leben und denkenden Bewußtseyn wird. Der Prophet redet ihn wie eine Persönlichkeit an, und zeichnet ihn zum Unterschiede von dem allgemeinen Geiste als *den* Geist, הָרוּחַ aus. Er hat eine besonders-bestimmte Realität; er ist ein individuell-selbstständiges Wesen, keine bloße Lebenskraft. Für diese Erfassung des Geistes als einer realen Besonderheit ist auch die berühmte Stelle 1. Kön. 22, 21—23, deren weitere Erklärung aber nicht hieher gehört (vgl. die Verhandlung darüber in der Schrift „die Sünde" S. 82 u. fl.), beachtungswerth, wo הָרוּחַ, nicht ein Geist, sondern der bestimmte Geist gemeint ist, der als eine Persönlichkeit hervortritt, und sich als Diener vor das Angesicht Gottes stellt, um sich von ihm den Auftrag zu erwirken, in dem Munde der Propheten Ahabs zum Lügengeiste zu werden, damit er den König verleite, gegen Ramoth in Gilead zu ziehen. — Betrachten wir nun diesen schaffenden, belebenden und beseelenden Geist Gottes weiter nach seinen Wirkungen, so bekundet er sich überhaupt als erweckende, treibende, bewegende und bestimmende Kraft. Vgl. Esr. 1, 5: „es machten sich Alle auf, denen Gott den Geist erweckte, hinaufzuziehen und das Haus Gottes in Jerusalem zu bauen". Diese Kraft erhebt und steigert die Gaben des menschlichen Geistes; er bedingt die sogenannte Begeisterung und bildet das Genie. So rühmt sich Elihu, Hiob und seinen Freunden gegenüber, zuversichtlich ganz Neues in der Streitverhandlung ankündigend: „Gottes Geist hat mich gemacht, der Athem des Allmächtigen belebet mich (Hi. 33, 4)". Er ist ein רוּחַ חֵן (Sach. 12, 10), ein Geist der Gnade, der von Oben kömmt, ein übernatürlicher Geist, den sich der Mensch nicht selber geben kann, sondern

der ihn ergreift, aber nicht störend und hemmend, mit gegewaltsam-mechanischer Unterdrückung des ursprünglichen menschlichen Selbstbewußtseyns nach dem Gesammtinhalt seines Fühlens, Denkens und Wollens, sondern in seine Natürlichkeit eingehend, in harmonischer Einigung mit ihr sie durchdringend und in an sich nach unergründlicher Tiefe unermeßbarer Weise erhöhend. Es gilt auch in diesem Sinne das Wort des Propheten: „wer mißt den Geist Jehovas? (Jes. 40, 13)". Nach dieser außerordentlichen Mittheilung des Geistes Gottes erkennen wir seine Wirkung vorzüglich in der religiös-sittlichen Weltordnung, wo er Vermittelung der göttlichen Offenbarung im engsten Sinne in Israel wird. In dem auserwählten Volke, mit dem der Gott Himmels und der Erde (Esr. 5, 11) als „Gott Israels" (Esr. 4, 3) einen Bund schließt und mittelst desselben in demselben und durch dasselbe sein himmlisches Reich auf Erden gründen will, ist und bleibt sein Geist (Jes. 59, 21; Hagg. 2, 5). Aber er wird immer nur in besonderer Weise Einzelnen verliehen, zum Aufbau und zur Förderung des theokratischen Staates, und es lassen sich nach seiner Wirkung verschiedene Arten und Grade der Begabung unterscheiden. Baukünstler an der Stiftshütte empfangen ihn (Ex. 31, 3; 35, 31); Richter und Helden werden durch ihn zu außerordentlichen Thaten begeistert (Richt. 3, 9; 4, 4; 6, 34; 11, 29; 14, 6. 19; 15, 14); dem theokratischen Könige (1 Sam. 10, 1) und Hohenpriester wird er durch die Salbung mit Oel zur Erleuchtung mitgetheilt (Ex. 28, 41). Im innerlichsten Sinne theokratischer Belebung und Reinigung wirkt der Geist Gottes die heilige Poesie und Prophetie; ohne ihn kein David und Assaph u. a., kein Jesaja und Jeremia u. a., kein Sänger und Seher, kein נָבִיא, Prophet, der vorzugsweise אִישׁ הָרוּחַ heißt, also nicht Mann seines eigenen, oder des göttlichen Geistes überhaupt, den der

Mensch ursprünglich in sich trägt, sondern des bestimmten Geistes der Weissagung, durch den er das Gesicht und das Wort der Gottessprache empfängt (Hos. 9, 7 vgl. mit Neh. 9, 30). Joseph kann nur Träume deuten, weil er den רוּחַ אֱלֹהִים hat (Gen. 41, 38), und er ist es, der im A. T. die Reihe der eigentlichen Propheten als ihr ältester eröffnet. Indessen ist schon der Stammvater des Volks, Abraham, mit Recht im weiteren Sinne ein נָבִיא genannt (Gen. 20, 7), insofern er von dem wahren, lebendigen Gott unmittelbar die Offenbarung erhält. Moses, der eigentliche Gründer der Theokratie, ist der größte Prophet, „der Jehova von Angesicht zu Angesicht kannte" (Deut. 34, 10), insofern er durch den Geist die heiligen Gebote des heiligen Gottes gab. Auch auf die Aeltesten, die er erwählet, wird der Geist übergetragen (4. Mos. 11, 17. 25), und er verkündet nach seinem Tode andere Propheten, wie er, auf die Israel auch hören soll (Deut. 18, 15. 18). Auf dem Grunde, den er gelegt, erscheint sodann der mit dem Geiste erfüllte Seher und Richter Samuel, der das theokratische Königthum stiftet und die Prophetenschulen errichtet. Aber aus den Schulen allein können so wenig Propheten hervorgehen, als der theokratisch-königliche Geist nur an den äußeren Thron, oder die innere sittliche Weihe an das priesterliche Amtskleid geknüpft ist. Es gab viele falsche Propheten wie unwürdige Priester, und die meisten Könige thaten, was übel war in den Augen Jehovas. Die wahren Propheten, die Schützer und Schirmer des Gottesstaates gegen königliche Willkür, priesterlich-hierarchische Eingriffe und Gewaltthat des Volkes, mußten erweckt werden durch den Geist Gottes, der ein Geist der Wahrheit, und, an keinen Stand gebunden, sich seine Werk- und Rüstzeuge frei auswählt. Aber auch diese selbst hatten mit der Sünde zu kämpfen und konnten durch das Gesetz die Macht derselben weder ganz an sich, noch an dem

widerspenstigen Volke brechen; sie harren daher eines neuen Propheten, eines andern Moses, der zugleich König und Priester, ein anderer David und Aharon, der den zerfallenen Gottesstaat durch ein neues Gesetz neu aufrichten, und von Jerusalem aus über die ganze Erde ausdehnen werde. Auf ihm soll „der Geist Gottes ruhen ohne Maß: der Geist der Weisheit und der Klugheit, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Erkenntniß und der Furcht Jehovas", und er wird ein Richter der Gerechtigkeit und Liebe seyn (Jes. 11, 2 u. fl.). Und ebenso hoffen sie, daß in Folge der Erscheinung des großen Fürstens des Friedens die vereinzelte Mittheilung des Geistes aufhören, und er sich dereinst auf alles Fleisch ergießen werde. Vgl. Joel 3 mit Numer. 11, 29, wo Moses zu Josua sagt: „für mich willst du eifern? — O daß doch das ganze Volk Jehovas Propheten wären, daß Jehova seinen Geist auf sie legte"! — Dieser Geist wird nun endlich auch, obschon selten, sondern mehr nach seinen sittlichen Wirkungen beschrieben, der heilige Geist genannt, רוּחַ קֹדֶשׁ (Jes. 63, 10. 11.), besonders Ps. 51, 13, wo David in dem größten Bußpsalm, nach der betrübendsten Erfahrung und in dem erschütterndsten Bewußtseyn der menschlichen Sündhaftigkeit, um die Schaffung eines reinen Herzens und um die Neumachung eines im Kampfe mit dem Bösen festen Geistes, רוּחַ נָכוֹן, fleht, den er nachher auch (14) die רוּחַ נְדִיבָה, den freiwillig in der Ergreifung des Guten zuvorkommenden Geist nennt, so daß diese beiden Benennungen des Geistes eben den Grundbegriff seiner göttlichen Heiligkeit bilden. Aus dem Zusammenhange der ganzen Stelle ergiebt sich, daß hier also der Geist als heiliger der Bildner des ethisch-theokratischen Lebens ist; wenn er „sich ergießet aus der Höhe, so wird die Wüste dem Fruchtgefilde, und das Fruchtgefilde dem Walde gleichgeachtet werden; und es wohnt in der Wüste Recht, und Gerechtig-

keit wird in dem Fruchtgefilde wohnen; und das Werk der Gerechtigkeit ist Frieden, und die Arbeit der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit in Ewigkeit (Jes. 32, 15—17)". Es ist derselbe Geist, der Ps. 143, 10 der von Gott kommende gute Geist רוּחַ טוֹבָה genannt wird: „dein guter Geist führe mich auf ebner Bahn"! Ebenso Neh. 9, 20: „deinen guten Geist gabst du ihrer beglückenden Unterweisung, לְהַשְׂכִּילָם, und Ezech. 36, 27 heißt es: „meinen Geist will ich geben in euer Inneres, und ich will machen, daß ihr in meinen Satzungen wandelt, und meine Rechte bewahret und thuet", so daß also von diesem heiligen und guten Geiste die Möglichkeit der Erfüllung des Gesetzes abhängig gemacht wird.

Dieser Geist Gottes nun, wie wir ihn nach seinem Vollgehalte im A. T. betrachtet haben, wird im Neuen Testamente beständig der heilige, *πνεῦμα ἅγιον* genannt, und es besteht hier nur der Unterschied darin, daß er nicht allein von Gott, sondern zugleich auch von Christus ausgeht. Wenn er in unserem Texte als *πνεῦμα ἁγιωσύνης* ausgezeichnet wird, so geschieht dieß deshalb, weil hier seine Wirksamkeit in der heiligenden Absonderung des Sohnes Gottes von allen Creaturen vorzugsweise in Betracht kömmt. Wir dürfen aber gewiß nicht, weil der Apostel bei *υἱοῦ θεοῦ* das *γενομένου* nicht wiederholt, sondern dafür *τοῦ ὁρισθέντος* gebraucht, daraus die Folgerung ziehen, daß er etwa nur an die Mittheilung des heiligen Geistes bei der Taufe Jesu gedacht, und über die irdische Geburt des Erlösers einer dem Matthäus entgegengesetzten Vorstellung gefolgt sey. Auf der andern Seite läßt sich aus unserer Stelle aber ebensowenig der sichere Beweis führen, daß Paulus, wie Matthäus, die übernatürliche Zeugung hier besonders habe lehren und etwa aus Jes. 7, 14 ableiten wollen. Er nimmt vielmehr seinen Standpunkt über allen diesen Erklärungen und hat einen solchen Glauben an das Wunder des Gei-

stes und die Wirksamkeit der göttlichen *δύναμις*, daß er das *ὁρίζεσθαι* des *υἱὸς θεοῦ* ganz unabhängig von seiner irdischen Geburt macht.

12) Die leibliche Auferstehung des Messias aus dem Grabe haben im eigentlichsten Sinne die Propheten nicht vorausverkündigt; die Stelle Hos. 6, 2: „er wird uns lebendig machen nach zwei Tagen, am dritten Tag uns auferstehen lassen, daß wir leben vor seinem Angesicht", läßt nur eine typische Benutzung zu: denn es ist hier offenbar vom Volke die Rede, aber gewiß nicht bloß von seiner irdisch-politischen Wiederherstellung, sondern von seiner geistig-sittlichen Auferstehung zu einem neuen Leben in der Gnade Gottes. Ebenso kann auch Jon. 2, 1 nur als Anwendung in vorbildlicher Beziehung betrachtet werden, und keine andere finden wir auch Matth. 12, 40; 16, 4; Luc. 11, 29. Petrus und Paulus berufen sich zwar Ap. 2, 20 u. ff. 13, 34 u. ff. im Bestimmtesten auf Ps. 16, 8—11; aber diese Rede dürfen wir wegen ihrer nothwendigen Verbindung mit dem ersten Theile des Psalms dem Messias (vgl. nur V. 4) durchaus nicht in den Mund legen. Nur das kann der Sinn der Worte seyn, daß der wahre Fromme (חָסִיד), der von sich sagen darf: „Gott ist mein Becher" (5) d. i. ich ziehe aus seinem Wesen durch den Glauben die Kräfte himmlischer Stärkung und Erquickung, und einige mich so mit seinem Leben, wie der Trinkende den Trunk in sich aufnimmt, — in diesem tiefsten und erhebendsten Bewußtseyn der innigsten Gemeinschaft mit dem ewigen Gott in der freudigsten Zuversicht jauchzen kann, daß der Tod keine Macht über ihn haben, daß die Liebe Gottes seine Seele nicht dem Todtenreiche überlassen, seinen Frommen nicht der Vernichtung dahingeben werde, und daß daher sein Fleisch sicher wohnen könne. Er kennt den Weg, der zum Leben führt, und harret der Freudensättigung im Anschaun des göttlichen Ange-

sichts. Und so gestattet allerdings diese Stelle eine typisch-messianische Auffassung, insofern unverkennbar das אַף־בְּשָׂרִי einen besonderen Nachdruck hat. Dieser בָּשָׂר bezeichnet hier die Leiblichkeit der Seele, welche die individuelle Persönlichkeit bestimmt, und ist genau von שְׁאֵר zu unterscheiden, das sogar mit ihm verbunden erscheint, z. B. 3. Mos. 18, 6. 12 שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ (Mich. 3, 2. 3), und als dieses Fleisch verwest; כָּלָה שְׁאֵרִי (Ps. 73, 26). Wenn es nun im folgenden Verse, der mit dem zuversichtlich begründenden כִּי fortfährt, heißt: „denn du wirst meine Seele nicht dem Todtenreiche überlassen, nicht hingeben deinen Frommen, zu sehen die Grube", so ist es mindestens sehr unwahrscheinlich, daß David, der in der Ueberschrift als Verfasser des Liedes genannt wird, oder irgend ein Anderer, dasselbe in einer Krankheit gedichtet und die Hoffnung ausgesprochen habe, Jehova werde ihn nicht sterben lassen; das לֹא־תַעֲזֹב und לֹא־תִתֵּן לִרְאוֹת שָׁחַת kann wenigstens nicht als beweisend für diese Erklärung geltend gemacht werden: denn in dem עָזַב liegt keinesweges die Bedeutung des erstmaligen bloßen Hinabsendens der Seele in den Scheol in Folge des Todes, sondern des Ueberlassens derselben an seine Gewalt, wie das verb. ebenso Ps. 37, 33 gebraucht ist: „Jehova wird den Frommen nicht der Hand des Bösen überlassen" (vgl. auch Ps. 49, 11. Hi. 39, 14), so daß also hier dieselbe Hoffnung ausgesprochen ist, wie Ps. 49, 16: „nur Gott kann erlösen meine Seele aus der Gewalt des Todtenreiches: denn er wird mich aufnehmen" (vgl. Hos. 13, 14). Nach dieser Erklärung des עָזַב muß sich nun auch, dem Parallelismus gemäß, die Auffassung des zweiten Versgliedes richten; das לֹא־תִתֵּן heißt nimmermehr bloß „du übergiebst mich", sondern es hat auch die Bedeutung des „gänzlichen Dahingebens", „zu sehen die Grube", was nun gewiß auch den Sinn hat, die Macht des Grabes erfahren (Ps. 49, 10; 89, 49), wie das רָאָה sehr

oft von der lebendigen Erfahrung gebraucht wird (Pred. Sal. 3, 13; 6, 6 u. s. w). Ueberdies entscheidet der hohe Ausdruck des Wortes (V. 11) „du lässest mich erkennen den Weg des Lebens (Spr. 2, 19)" d. i. den, der zum Leben führt, vielmehr dafür, daß der Fromme unter חַיִּים, dem שַׁחַת gegenüber, das trotz dem Grabe sich erhaltende Leben, das ewige und selige, gemeint hat, womit auch das ihm entsprechende „Sättigung an Freuden ist bei deinem Angesicht" zusammenstimmt, sowie das Ende des Verses „Wonnen sind durch deine Rechte d. i. durch deine Allmacht über die Gewalt des Todes, ewig". Vgl. dazu auch die Parallelstelle Ps. 17, 15: „ich werde in Gerechtigkeit dein Antlitz schauen, mich sättigen beim Erwachen d. i. vom Todesschlafe, בְּהָקִיץ (Hi. 14, 12; Dan. 12, 2) an deinem Bilde", wo תְּמוּנָה das פָּנִים vervollständigt. — Was das dem שְׁאוֹל entsprechende שַׁחַת, Grube, Grab (Ps. 30, 10; Hi. 33, 18) betrifft, so hat der Alexandriner dafür *διαφθορὰ* gesetzt, welches auch in der Apostelgeschichte (2, 27; 13, 35) aufgenommen und daselbst besonders betont worden. Man verwirft diese Bedeutung von שַׁחַת gewöhnlich zu rasch. Wir wollen nicht beanstanden, daß das nom. in der bestimmt vorkommenden Bedeutung von „Grube" für שׁוּחָה und שִׁיחָה von שׁוּחַ „hinabsinken" nach der Form von נַחַת von נוּחַ wirklich vorkömmt, aber Hi. 17, 14 wechselt שַׁחַת mit רִמָּה „Wurm, Moder" ab und heißt daher hier wenigstens sicher „Verwesung" und muß demnach auf שָׁחַת „verderben" zurückgeführt werden. Würden wir daher das Wort auch in unserer Psalmstelle so fassen, so wäre dann unsere Erklärung des לִרְאוֹת vollends unantastbar. Immerhin haben wir aber in unserer Stelle keine Vorhersagung der Auferstehung Christi im directen Sinn. Es erfüllte sich nur in ihr, was der Fromme unsres Liedes in seiner Hoffnung von sich ausgesprochen, aber nicht einmal von sich allein, sondern von al-

len mit ihm im Geiste Verbundenen: denn חֲסִידֶיךָ in der Pluralform ist der Randlesart, die den sing. giebt, mit höherer Wahrscheinlichkeit kritisch vorzuziehen. Wenn aber auch das Factum der Auferstehung des Messias aus dem Grabe im A. T. nicht vorhergesagt worden, so fehlt es doch nicht an noch anderen Stellen, die für die Erhöhung des schuldlos Getödteten, „den sie durchbohrt haben (Sach. 12, 10)" typisch benutzt werden können. Wir rechnen besonders Jes. 53 hieher, was dort am Schlusse des Kapitels von dem Märtyrertode des Knechtes Gottes geweissagt wird, der, „weil er dem Tode seine Seele dahingegeben und sich, wiewohl er mit Unrecht gethan und kein Trug in seinem Munde war, sich den Uebelthätern beizählen ließ, Samen sehen, lange leben und mit Mächtigen Beute theilen soll".

[13]) Wenn der Apostel zuletzt Jesum Christum seinen Herrn nennt, so folgt dieses von selbst, insofern er sich als seinen Knecht (δοῦλος) weiß. Aber er schließt in einem weiteren Sinne seine Leser und alle Christen mit ein, und sagt: „unser Herr", wie David ausruft אֲדֹנֵינוּ (Ps. 8, 2). Der so häufig gebrauchte Name κύριος für Χριστὸς kömmt diesem nach seiner göttlichen Würde nothwendig zu; als „Sohn Gottes" ist er Herr in dessen Hause, während Moses Knecht war (Hebr. 3, 3), und nur einmal von Josua in dessen untergeordnetem Verhältniß zu ihm אֲדֹנִי genannt wird (Num. 11, 28). Nach seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters gebührte ihm dieser Name ganz besonders. Wenn auch Ps. 110 nicht eine direct-messianische Weissagung enthält, ja, wenn wir selbst die typische Deutung manchen Auslegern preißgeben, und der Dichter in poetischer Idealisirung etwa nur den David, oder irgend einen andern König vor Augen gehabt, so ist doch jedenfalls der theokratische König hier wie sonst nirgends als Herr geprießen, wiewohl das

אֲדֹנָי V. 5 am wahrscheinlichsten auf Gott selbst zu beziehen. Entschieden aber wird Mal. 3, 1 der Messias, der plötzlich in seinen Tempel eingehen werde, im Gegensatze zu dem Boten, der ihm voraus den Weg bahnen soll, הָאָדוֹן *κύριος* (LXX) genannt, der mit demjenigen Eines ist, welcher sogleich מַלְאַךְ הַבְּרִית „der Bote des Bundes, den man begehret" heißt (vgl. m. Commentar z. d. St.). Sonst aber wird im A. T. nur Gott selbst der Name אֲדֹנָי beigelegt, z. B. Gen. 18, 30; Ps. 90, 1; Neh. 4, 8 u. a. a. St., häufigst mit יְהוָה verbunden, aber auch הָאָדוֹן (Jes. 1, 24) und am höchsten אֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים (Deut. 10, 17) wie אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים im Gegensatze zu den Scheingöttern der Heiden, die lügenhafter Weise „Herrn" genannt werden. In diesem Namen „Herr" liegt so recht der Begriff der Persönlichkeit des überweltlichen Gottes, und in Bezug auf die Creatur die unbedingte Abhängigkeit von ihm, in deren Beschreibung die alttestamentliche Poesie ihre unvergleichbare Erhabenheit zeigt.

[14]) So entspricht die *χάρις*, jeglichem menschlichen Verdienst entgegentretend, genau dem חֵן Gen. 6, 8, und häufig in der üblichen Redeweise „Gnade bei Gott finden", z. B. auch von dem erwählten Moses in der Führung und Leitung der Seinigen Ex. 33, 12. 13. 16. 17 u. s. w. Die von Gottes Gnaden verliehene Apostelschaft ist aber für Paulus kein drückender Dienst, sondern etwas Schönes und Liebliches. Es liegt ein feiner Doppelsinn in der *χάρις*, die in dieser Beziehung häufiger mit dem allgemeineren Worte חֶסֶד, aber auch חֵן genannt wird, z. B. Ps. 45, 3. Wir dürfen im Sinne dieser letzteren Stelle auch von der Rede unsers Apostels rühmen הוּצַק חֵן בְּשְׂפְתוֹתֶיךָ, *ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσί σου*. —

[15]) Die *ἀποστολή* stimmt nach dem Worte und Sinne

genau mit der מַלְאֲכוּת des Propheten Hagg. 1, 13; und die *ὑπακοή* steht ganz wie das מִשְׁמַעַת Jes. 11, 14, wo die LXX das verb. ausdrücken: *οἱ δὲ υἱοὶ Ἀμμὼν πρῶτοι ὑπακούσονται.* Der Gehorsam gegen Gott und sein Gesetz wird im A. T. auf allen Blättern eingeschärft, weil die Erfüllung der in dem Bunde mit dem gerechten Gott gegebenen Verheißung an das Hören und Thun nothwendig geknüpft ist; Segen und Fluch hängt von der freien Entscheidung zum Gehorsam oder zur Treulosigkeit und Widerspenstigkeit ab (Deut. 11, 26; 18, 15. 16; 27, 26 u. s. w.). Als Hauptwort gilt hier שְׁמֹעַ מִזֶּבַח טוֹב „Gehorsam ist besser als Opfer" (1 Sam. 15, 22).

[16]) Wenn der Gehorsam gegen den Glauben hier genannt wird, so kann *πίστις* in diesem objectiven Sinne sich im A. T. nicht finden; dem Glauben, dem man gehorsam seyn soll, entspricht dort der *νόμος*; nur die יִרְאַת יְהוָה kann so gebraucht werden z. B. Ps. 19, 10. Aber auf dem subjectiven Glauben, der Wurzel alles religiös-sittlichen Lebens ruht das ganze A. T., und der Gehorsam gegen das Gesetz hat den Glauben an das Wort Gottes zur Voraussetzung (Ps. 106, 12); der Glaube ist der ursprünglichste Gehorsam gegen Gott. Diese Wurzel der Bundesreligion liegt im verb. אָמַן, dessen sinnlichste und erste Bedeutung „festseyn" ist, daher stützen, tragen; so heißt z. B. מָקוֹם נֶאֱמָן Jes. 22, 23. 25 ein fester Platz in der Wand, in dem ein eingeschlagener Pflock gut hält. Am häufigsten kömmt jedoch dieses verb. mit seinen derivat. für die geistige Befestigung des Lebens vor; die אֱמוּנָה oder אֵמוּן ist „Glaube", aber besonders insofern er ein in der „Treue" bewährter ist; vgl. z. B. Jes. 33, 6 und dazu m. Commentar; Hab. 2, 4. Im tiefsten Grunde ist aber אֱמוּנָה die Wahrheit in der bewährten Treue z. B. Jes. 59, 4; der Glaube ist die Wahrheit, und die Wahrheit ist der Glaube; beide ruhen auf der

unerschütterlichen Festigkeit; für die Bedeutung der bezeugten Wahrheit ist am häufigsten אֱמֶת im Gebrauch, welches für den Glauben an sich nicht vorkömmt. Glaube und Wahrheit setzen den Menschen mit Gott in die innigste Gemeinschaft zu seinem einzigen Heile in der festen Gründung des Lebens: denn Gott ist selbst אֱמֶת die Wahrheit (Jer. 10, 10) der Treue, so zu sagen, die wahre Wahrheit, und all' sein Thun ruht in der אֱמוּנָה, in der Treue (Ps. 33, 4; Ps. 89, 26); der Fromme wandelt in der zuversichtlichen Wahrheit Gottes (Ps. 26, 3). — Herrlicher kann Wesen und Frucht des Glaubens im A. T. nicht gezeigt werden, als in dem sinn- und klangreichen Worte Jesaja's, wo er Kap. 7, 9 dem Könige Ahas seinen Unglauben verweist: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ „wenn ihr nicht gläubt, dann ihr nicht bleibt" (vgl. m. Comm. z. d. St.), woraus wir ersehen, daß der Glaube im A. T. dem Menschen eben so bestimmt zugemuthet und geboten wird, wie im N. T. Marc. 1, 15. Der Glaube ist eine nothwendige geistige That dessen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen, und mit dem dieser in Israel einen ewigen Bund zur Bezeugung seiner heiligen und heiligenden Wahrheit in der Offenbarung durch das Gesetz geschlossen. Aber gerade aus dem Zusammenhange jener letzteren Stelle geht die speciellere Bedeutung der alttestamentlichen אֱמוּנָה hervor, wo sie mit der *πίστις* namentlich des Hebräerbriefs zusammenfällt, das unmittelbare Vertrauen auf das göttliche Wort und seine Verheißung (Jes. 53, 1). In dieser Beziehung ist schon Abraham das Vorbild des Glaubens für den Apostel. Aber auch der Prophet stellt ihn, wie auch die Sara, als ein solches Muster hin (Jes. 51, 1. 2), indem er Glauben daran verlangt, daß sich Gott Zions erbarmen werde. Suchen wir uns nun über den Unterschied des alttestamentlichen und neutestamentlichen, namentlich paulinischen Glaubens das klarste Verständniß zu verschaffen, so kann der

allgemeine Ausdruck nicht genügen, daß er sich im A. T. auf Gott, im N. T. auf Jesum Christum beziehe. Wir gelangen erst zur genauern Bestimmung dadurch, daß wir Mosen und Jesum als Vermittler Gottes einander gegenüber stellen. Moses verlangt nicht den Glauben an seine heiligende Person, sondern an sein von Gott ihm geoffenbartes Gesetz zur Heiligung; denn er ist nicht sündlos, und nur Knecht Gottes. Jesus fordert zwar auch den Glauben an sein Wort, an das Evangelium, in dem das Gesetz vollendet ist, aber erst und vorzugsweise an Sich Selbst, weil er als der Sündlos-Heilige und als Sohn Gottes es zur Erfüllung gebracht. So ist der Glaube im N. T. ein persönlicher, während er im A. T. mit dem Gehorsam zusammenfällt; dort ist er mehr Kraft, hier mehr Wille; dort mehr die innerlichste und innigste Einigung mit der göttlich-menschlichen Persönlichkeit durch die Liebe, eine heilige Mystik, hier mehr die folgsame Hinwendung zu dem Gebot: „du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Vermögen", was freilich erst durch den neutestamentlichen Glauben in Wahrheit erfüllt werden kann. Insofern nun der Glaube in seinem eigenthümlichsten Wesen sich auf die geistig-leibliche Erscheinung bezieht und das unbedingte Vertrauen in der einigenden Liebe ist, finden wir ihn allerdings auch schon im A. T. wenigstens vorbereitet, ganz besonders in Abraham, der an Gott, der ihm nach der Erzählung der Genesis erscheint, glaubt und seiner Verheißung vertraut, weil er ihn liebt (Jes. 41, 8), wo es in dieser Stelle sehr bemerkenswerth ist, daß Jehova zur Auszeichnung Abrahams nicht sagt: „der an mich glaubte", sondern אֹהֲבִי „der mich liebte".

[17]) Bedeutend tritt uns das *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* entgegen. Der Gott des Alten Bundes ist kein namen-

loses, unbestimmtes und nicht zu bestimmendes Wesen, keine Abstraction, kein ideelles Gedankending; er hat vielmehr Realität und ist die unvergleichbar vollkommenste Realität. In dieser Bestimmtheit seiner wahrhaft-lebendigen und wirklichen für sich sehenden Persönlichkeit, ja, als Person hat er einen Namen, in dem er sich zu erkennen giebt, ein שֵׁם, eine ihm vollständig entsprechende Bezeichnung (سِمَةٌ Zeichen). Er ist dadurch nur allein der wahre Gott der Offenbarung, und alle einzelne Namen, die ihm das A. T. beilegt, und alle Eigenschaften, in denen es seine Beziehungen zur Welt dem betrachtenden und urtheilenden Verstande gegenständlich macht, sind in dem שֵׁם enthalten. Dieser Name leuchtet in der ganzen Schöpfung, und die Propheten und heiligen Dichter verherrlichen seinen Glanz. Im 8. Psalm ruft David aus: „Jehova, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde" (V. 1), und indem er in stiller Nachtfeier seiner Andacht zum Himmel emporschaut, sieht er ihn mit reinster Lichtschrift in Mond und Sternen geschrieben (V. 4), und wenn auch im 104. Psalm, den der berühmte Verfasser des „Kosmos" den Kosmos des Alten Testaments ebenso wahr als schön genannt, שֵׁם nicht vorkömmt, sondern das ihm verwandte כָּבוֹד (V. 31), so ist doch gerade dieses Lied der Enthüllung des göttlichen Namens, den auch die Heiden sollen lieben lernen (Jes. 56, 6), vorzugsweise geweiht. „Um meines Namens willen" לְמַעַן שְׁמִי spricht der Herr, wenn er sich in dem allerhöchsten Bewußtseyn seiner nur ihm zukommenden Macht erfaßt (Jes. 48, 9 u. a. a. St.), und der „Name Jehovas kömmt", wenn er als Richter der Welt erscheint (Jes. 30, 27). Aber in der engsten Bedeutung erscheint das שֵׁם יְהוָֹה, wo eben Jehova, als Gott des Bundes, in der geschichtlichen Schöpfung seines Volkes seinen Namen offenbaret, und hier begegnen wir ihm in den man-

nigfaltigsten Verbindungen und Beziehungen so häufig, daß einzelne Stellen anzuführen überflüssig ist. Nur einige derjenigen wollen wir ausheben, wo sich die höchste Bestimmtheit des Namens am deutlichsten zu erkennen giebt, wenn es heißt, daß Jehova sich ein Haus bauen, daß darin sein Name sey (1 Kön. 8, 16. 17. 18. 19. 20. 29; 9, 3 u. s. w.), daß er ihn in seinem Heiligthume wolle wohnen lassen (Esr. 6, 12; Neh. 1, 9); wer sich zu diesem Gott bekennt, ist ein נִקְרָא בְּשֵׁם יְהֹוָה (Jes. 43, 7 u. s. w.), und wer zu ihm betet, קָרָא בְּשֵׁם יְהֹוָה (Ps. 79, 6 u. häufig). Daher steht sogar הַשֵּׁם ohne Verbindung mit Jehova, wo von der Lästerung des göttlichen Namens die Rede (Lev. 24, 11 vgl mit Deut. 28, 58), und in der Folge, als man nach einer irrigen Erklärung des נָקַב (Lev. 24, 16) es nicht durch „verwünschen", sondern durch „aussprechen" übersetzte, wurde es im Thalmud und bei den Rabbinen gewöhnlich, הַשֵּׁם geradezu für יְהֹוָה zu gebrauchen, wie denn schon die LXX für Jehova immer *κύριος* wählen, und die Punctatoren den Namen יהוה die Vokale von אֲדֹנָי leihen. Aber obgleich den Gott des Bundes an sich nur הַשֵּׁם, und seine Name in der unerschöpfbaren Fülle seines Inhalts ein von menschlicher Lippe in heiligster Ehrfurcht unaussprechbarer ist, so bleibt es doch für den, der mit diesem Gott in Gemeinschaft steht, eine fromme Nothwendigkeit, sein absolut vollkommenes, nur ihm gehöriges, selbstständiges Wesen zu benennen, um es zu bekennen, und ihm nach seinen verschiedenen Offenbarungsbeziehungen zur Welt und zu seinem erwählten Volke diesen entsprechenden Namen zu geben. Als קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ „der Schöpfer Himmels und der Erde" wird Gott אֵל עֶלְיוֹן „der Starke, der Hohe" genannt (Gen. 14, 19. 23 u. s. w.), auch יְהֹוָה עֶלְיוֹן (Ps. 7, 18) und אֱלֹהִים עֶלְיוֹן (Ps. 57, 3), oder אֵל und עֶלְיוֹן abgesondert von einander, besonders im poetischen Gebrauch; אֵל auch von fremden Göttern, z. B.

Ex. 34, 14, aber vorzüglich von dem wahren, mit und ohne Artikel; häufigst im Hiob, und עֶלְיוֹן für sich z. B. Ps. 9, 3; 21, 8. Ebenso finden wir שַׁדַּי, παντοκράτωρ bei den LXX, ausdrücklich als der ältere Namen zum Unterschiede von dem spätern Jehova genannt (Ex. 6, 2. 3), theils mit אֵל verbunden, theils alleinstehend, auch öfters im Hiob; als solcher ist Gott recht eigentlich der Allmächtige (شَدِيدٌ von שָׁדַד), wie er sich im Reiche der Natur und Geschichte bekundet. Die beiden Hauptnamen aber, in denen sich das alttestamentliche Gottesbewußtseyn in seiner Bezeichnung zusammenschließt, sind אֱלֹהִים und יְהֹוָה. Den ersteren führt Gott gleich als Schöpfer im Eingange des Alten Testaments, und so im ganzen Pentateuch und fast alle Bücher hindurch, später bisweilen zur besonderen Auszeichnung mit dem Artikel gesetzt, vorzüglich z. B. im Buche Koheleth. Ueber die Herleitung und Bedeutung dieses Namens sowohl, wie über den Grund seiner gewöhnlichen Pluralbildung — denn der Singular אֱלוֹהַּ, der gebräuchliche Name Gottes im Aramäischen, kömmt vorzugsweise nur in poetischen Schriften, wie im Hiob, und besonders in den späteren vor — läßt sich streiten. Unzweifelhaft dabei ist die Zurückführung des Nom. auf das Verb. אָלָה, welches sich nur als deriv. in verschiedener Bedeutung z. B. schwören bei Gott, aber nicht als prim. findet, im Arab. jedoch für „fleischig seyn“, und mit אול „voran seyn, stark, mächtig seyn“, wovon אֵל, zusammenstimmt. Es fragt sich nur, ob אֱלוֹהַּ und besonders im Plural geradezu als eine bloß andere Form für אֵל zu fassen, oder ob es nicht auf das Arab. أَلَهَ adoravit, obstupuit, davon اَللّٰهُ deus zurück zu führen sey. Sprachlich betrachtet ist das erstere wahrscheinlicher, doch möglich, daß sich beide Bedeutungen in dem Namen durchdringen, so daß אֱלוֹהַּ Gott genannt wird, insofern er als

allmächtiger Schöpfer und Herr der Welt mit dem ergreifendsten Gefühle ehrfurchtsvollster Demuth erfüllt. Was die Pluralform betrifft, so ist gegenwärtig ebensowohl die alte und veraltete Beziehung derselben auf die Dreieinigkeit, wie die mehrfach verbreitete moderne auf den früheren vor-abrahamitischen Polytheismus entschieden abzuweisen: denn es ist mit dem strengen, alles vielgötterische Wesen scharf ausscheidenden Begriff des alttestamentlichen Monotheismus durchaus unvereinbar, daß ein so bedenklicher, und in seiner Einwirkung auf den fleischlichen Sinn Israels immer gefährlicher Name, in dem sich noch eine Spur des Polytheismus erhalten, in die gottgeheiligte Sprache sollte aufgenommen worden seyn. Mit dem sogenannten plural. majest., dem vielfach oberflächlich benutzten, kommen wir hier allein auch nicht aus, obschon das קְדוֹשִׁים Hos. 12, 1; Spr. 9, 10; 30, 3, vielleicht auch גְּבֹהִים Pred. Sal. 5, 7 dafür vergleichend angeführt werden kann. Das einzig Richtige ist vielmehr, daß die Pluralform Bezeichnung des Abstractums ist, wie wir es auch sonst im Hebräischen finden, z. B. נְעוּרִים, זְקֻנִים, und so dürfen wir allerdings אֱלֹהִים durch „Gottheit“ übersetzen, nur nicht im flachen Sinne leerer Abstraction, wie sie denen geläufig ist, welche in verdeckter Polemik gegen den persönlichen Gott ihn in die Verallgemeinerung einer göttlichen Kraft auflösen und doch den Muth nicht haben, dem Pantheismus zu huldigen. Wohl ist אֱלֹהִים ein Abstractum, aber kein rein-ideales, kein todter Begriff, sondern ein lebendig-persönliches, reales Wesen, so daß die Vielheit seiner Begriffsmomente in ihrer einheitlichen Zusammenfassung in dem Namen abgedrückt ist; die Fülle und Vielheit Gottes in der Einheit der Persönlichkeit ist אֱלֹהִים, weshalb auch dieses Hauptwort der heiligen Schrift gleich im ersten Verse derselben mit dem verb. בָּרָא im sing. construirt wird, wie es dann überhaupt mit wenigen Ausnah-

men z. B. Gen. 20, 13 in der Regel geschieht. Dieser Gott אֱלֹהִים, der alleinige Weltschöpfer und Weltgott, von dem die Natur und Geschichte abhängig ist, dem Himmel und Erde gehört, der Ewige, der Allmächtig-lebendige, der Allgegenwärtige, Allweise und Allwissende, der allein Heilige und allein Gerechte, der Allgütige und Allgnädige, der der Geist, die Wahrheit, die Liebe, und als solcher mit einem Worte der Herr ist, heißt, nach seiner ethisch-erhabensten Eigenschaft als der Gott der Gnade gegen das durch eigene Schuld im Misbrauch der ihm verliehenen Freiheit für die Selbstentscheidung in der Wahl des Guten oder des Bösen erblich-sündhaft gewordene und von ihm abgefallene Menschengeschlecht der Erde, in Israel vorzugsweise Jehova; das ist sein Nationalname in seinem Volke, das er nach seinem ewigen Rathschlusse der unergründlichen Weisheit und Gnade aus allen Völkern in freier Liebe auserwählt und ausgeschieden, um sich selbst nach der absoluten Vollkommenheit seines Wesens in seinem heiligen und heiligenden Willen in ihm zu offenbaren, und im Bunde mit ihm es zum Vermittelungsvolke seiner welterlösenden Gnade in einer neuen Schöpfung auf Erden, in einem allgemeinen Gottesreiche zu machen. Daher ist יְהוָֹה nicht der Name einer besondern Nationalgottheit der Hebräer; Jehova ist nicht ein Nationalgott, sondern der Nationalgott, welcher unter diesem Namen sich den Hebräern zuerst bekannt und genannt, und den auch die Heiden lieben lernen sollen, der Nationalgott aller Nationen. Fragen wir nach dem Grunde dieser Benennung, wie er sich sprachlich abgedrückt, so weisen wir von vorn herein alle ausländischen Herleitungen ab, die wir jetzt als antiquirt betrachten dürfen, und die zum Theil aus dem verunglückten Bemühen hervorgegangen, dem alttestamentlichen Gottesbegriff seine heilige Originalität zu rauben. Wir sind zunächst nur an die Bedeutung des Na-

mens gewiesen, welche in dem hebräischen Stammwort הָיָה oder הָוָה „seyn“ sicher enthalten ist, wodurch wir den obersten und allgemeinsten Gottesbegriff gewinnen. Es liegt demnach in ihm nach der schärfsten Abgezogenheit des Begriffs die vollkommenste Entschränkung von allem, was in Raum und Zeit fällt, also das reine Seyn. Aber dieses an sich, in sich, und für sich beharrliche Seyn ist ein zugleich daseyendes, persönlich-lebendiges, die Fülle alles werdenden Lebens in sich tragendes, durch sich bedingendes und erhaltendes Wesen, das vollkommen heilig-denkende, heilig-fühlende und heilig-wollende, welches sich dem Moses, der es nach seinem Namen gefragt, durch das Wort offenbart: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה „ich bin der, der ich bin“ (Ex. 3, 14), in welcher Antwort unzweifelhaft die wahre Erklärung des Namens Jehova aus dem alttestamentlichen Grundbewußtseyn von Gott heraus gegeben und die bestimmteste Definition desselben nach seinem Grundwesen enthalten ist. Dieser Jehova bekundete sich als אֱלֹהִים durch die allmächtige Schöpfung der Welt; die Patriarchen kannten ihn zwar nach diesem Namen noch nicht (Ex. 6, 2), aber die Bedeutung desselben bewährte er ihnen schon durch die seit der Bundesschließung mit Abraham sich immer wiederholenden Verheißungen seines treuen Beharrens bei ihnen, jedoch trat allerdings erst bei den Drangsalen Israels in Aegypten und der Herausführung desselben durch Jehova mittelst Moses aus dem Lande der Knechtschaft jener Name als tröstliches Zeichen des Gottes der Väter besonders hervor, und es war schon etymologisch in ihm die ewig-unveränderliche Treue des Bundesgottes gewiesen. Er, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (Apok. 1, 4), der „Alte der Tage“ (Dan. 7, 9. 13) und „ewig lebende“ (4, 31) ist für Israel insonderheit der Jehova: בְּיָהּ יְהוָֹה צוּר עוֹלָמִים „in Jah, Jehova ist ein ewiger Fels“ (Jes. 26, 4), wo das mit dem ganzen Namen verbundene יָהּ, wie auch sonst, keine willkürliche, sondern eine

prägnant den Begriff zusammenfassende Abkürzung ist, wie z. B. auch Jes. 12, 2. Uebrigens dürfen wir es jetzt als wissenschaftlich ausgemacht betrachten, daß יהוה nach der Aussprache der Samaritaner, wie sie uns der Syrer Theodoret überliefert hat, יַהְוֶה zu punctiren sey. Häufig, aber erst später z. B. bei Jesaja kömmt der Name יְהוָה צְבָאוֹת vor, eigentlich abgekürzt aus יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת; „Jehova, der Gott der Heerschaaren". Daß unter diesen an die Sterne des nächtlichen Himmels zu denken sey, ist keinem Zweifel unterworfen, wie deutlich genug aus Jes. 40, 26 und Deut. 4, 19 hervorgeht. Vgl. auch Richt. 5, 20. Gott kämpft mit diesem leuchtenden Heere, wie ein Held, wie er auch sonst erscheint, ein אֵל גִּבּוֹר (Jes. 10, 21), der „גִּבּוֹר, dessen Name Jehova Zebaoth" (Jer. 32, 18 vgl. mit Deut. 10, 17). Vgl. auch Ps. 24, 8. Daß man sich die Sterne aber beseelt vorgestellt, läßt sich bei der dichterischen Haltung der angeführten Stellen nicht beweisen. Ebenso wenig läßt sich die andere Ansicht vertheidigen, daß unter den צְבָאוֹת die Engel, welche den Thron Gottes umgeben, zu verstehen seyen; aus Ps. 148, 2 „lobet ihn, all' seine Engel, lobet ihn all' sein Heer", folgt dieses wenigstens auf keinen Fall: denn צָבָא ist keineswegs dem מַלְאָךְ streng parallel aufzufassen, sondern der Dichter fordert zum höchsten und vollsten Lobe Gottes Engel und Sterne zugleich auf. Eher könnte man sich noch auf Ps. 103, 21 berufen, aber auch hier sind כָּל־צְבָאָיו nicht nothwendig den מְשָׁרְתָיו עֹשֵׂי רְצוֹנוֹ „seinen Dienern, die seinen Willen ausrichten" geradezu gleich, sondern es kann höchstens nur daraus gefolgert werden, daß in der poetischen Anschauung die Vorstellung von Engeln und Sternen zusammengeflossen, wie wir dieses dann als bestimmte dogmatische Lehre in der Theologie der Samaritaner finden. Der Name יְהוָה צְבָאוֹת trägt nicht bloß in sich die Bedeutung des allmächtigen Niederkämpfers alles

Widerstandes des Stolzes und Trotzes der Welt (Jes. 2, 12), und des Siegers über alle Feinde seines auf Erden zu gründenden und vollendenden Reiches, sondern er hat sich zugleich recht eigentlich zur eindrucksvollsten Erinnerung an die Ohnmacht der Gestirne in der Leitung der irdischen und menschlichen Dinge, zur Bestreitung des Sternendienstes, gebildet. Noch ist zu bemerken, daß wir auch den beiden Hauptnamen יְהוָה אֱלֹהִים unmittelbar zusammengestellt begegnen; z. B. Gen. 2, 4. 5. 7. 8 u. s. w. bis 3, 24, um im Zusammenhange der Schöpfungsgeschichte hervorzuheben, daß der Gott, welcher sich Israel als Jehova geoffenbaret, kein anderer als Der sey, der gesagt: „es werde! und es ward". Vgl. auch Ex. 9, 30 Ps. 84, 12 u. s. w. — Endlich steht auch noch אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם „der Gott des Himmels" Gen. 24, 7, aber besonders in späteren Büchern, z. B. Esr. 1, 2; Neh. 1, 4. 5; 2 Chron. 36, 23 u. s. w., ja שָׁמַיִם für Gott allein, im Daniel, z. B. 4, 23, und der Himmel erscheint hier gewiß nicht nur als auffallendste Bezeichnung der Erhabenheit Gottes, sondern im Gegensatz und Gegendruck gegen die Astrologie, die הֹבְרֵי שָׁמַיִם Jes. 47, 13 und den Sternendienst. Man pflegt wohl sonst noch andere Namen Gottes im A. T. aufzuführen; sie gehören aber mehr in die Besprechung seiner Eigenschaften, und nur „der Heilige von Israel", der vorzugsweise bei Jesaja vorkömmt und den er fast immer gebraucht, möchte hier noch zu nennen seyn.

[18]) Die Christen in Rom als Kinder Gottes (1. Joh. 3, 2) heißen auch *ἀγαπητοὶ θεοῦ*. So wird Isak der eingeborne Sohn Abrahams, *ἀγαπητὸς* bei den LXX Gen. 22, 2 für יָחִיד genannt. Die Glieder der erwählten alten Gemeinde Israel werden zwar nie mit dem Namen *ἀγαπητοὶ θεοῦ* bezeichnet, aber dem Wesen nach waren sie „Geliebte Gottes"; wir erinnern nur an das vorzugsweise

hierher gehörige schöne Wort bei Maleachi 1, 2, wo Jehova sagt zu Israel: „ich habe euch geliebt", und 1 Kön. 10, 9: „Jehova liebt Israel ewig".

[19]) Paulus ist nicht nur selbst ein *κλητὸς ἀπόστολος;* auch seine christlichen Leser werden *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* von ihm genannt, und er verbindet „*κλητοῖς ἁγίοις*" unmittelbar mit einander. Eben als Berufene in Abraham waren schon die Israeliten *ἅγιοι* d. i. קְדוֹשִׁים d. i. Heiligabgesonderte von den Heiden, wie es jetzt im höchsten und engsten Sinne die *κλητοὶ ἐν Χριστῷ* in ihrer Geschiedenheit von den Heiden und Juden sind. Dem heiligen Gott gehörte ein heiliges Volk. Grundstelle des A. T. ist Lev. 11, 44: „Ich, Jehova, bin Euer Gott, וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי „und ihr sollt euch heiligen und heilig seyn: denn Ich bin heilig", (V. 45) womit zu vergleichen 1 Joh. 3, 3: „Jeder, der diese Hoffnung auf ihn hat, *ἁγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι*". Schon aus jener Stelle, wo im Folgenden von der verbotenen Verunreinigung durch unreine Thiere die Rede ist, geht im Allgemeinen hervor, daß, sowenig Jehova nur קָדוֹשׁ heißt, weil er als persönlicher Gott von der Welt in schärfster Trennung gedacht und festgehalten werden muß, sondern weil er zugleich das sittlich-reinste Wesen absoluter Vollkommenheit ist אַךְ טוֹב, „nur gut", wie ihn allein die erkennen, die „reines Herzens" sind, בָרֵי לֵבָב (Ps. 73, 1), der Dreimalheilige, wie ihn die Seraphim im himmlischen Tempel als Jehova Zebaoth nicht höher in seiner Würde zu preißen vermögen (Jes. 6, 3), der אֵל הַקָּדוֹשׁ נִקְדַּשׁ בִּצְדָקָה „der heilige Gott, der sich heilig erweiset in Gerechtigkeit" (5, 16), eben so wenig Israel als Volk Gottes (Deut. 27, 9), als חֵלֶק וְנַחֲלַת יְהוָֹה „als Antheil und Erbe Jehovas (32, 9 u. häufigst), nur ein קָדוֹשׁ לַיהוָֹה (7, 6; 28, 9), ein עַם קְדֹשִׁים (Dan. 8, 24) ge-

nannt wird, weil es in volksthümlicher Abgeschiedenheit von allen anderen Nationen getrennt bleiben, sondern weil es in dem Bunde der Gemeinschaft mit dem Heiligen das Leben, das wahre und unvergängliche, das heilige gewinnen soll. Auf Heiligung des Volkes und das aus ihr quellende Leben der Beseligung ist Alles im Alten Bunde gestellt; das ist Ziel der Verheißung, Lehre und That Gottes, das ist die heilige Teleologie in der Theologie seiner Geschichte; darauf weisen und führen hin Gesetz, Propheten und Psalmen, und die übrigen Bücher der göttlichen Weisheit. Der ganze Cultus in seiner Symbolik mit allen seinen Einrichtungen in seinen heiligen Stätten, Personen, Handlungen und Zeiten bis auf die geringsten Reinigungsgebräuche ruht in seiner herrlichen Wohlgeschlossenheit auf diesem Grunde. Sich scheiden vom Unreinen und sich nahen dem Reinen, nach dem ersten Gebote der Liebe und Furcht Gottes, ist die vom Gesetze verordnete höchste Bestimmung der Söhne Israels, des עַם קְרֹבוֹ „des Volkes des ihm Nahens" (Ps. 148, 14), das glücklich gepriesen wird, weil Gott es „erwählet und hat nahen lassen ihm in seinem Heiligthum" (Ps. 65, 5), weshalb auch קָרְבָּן der allgemeinste Name für das Opfer nach seiner symbolischen Bedeutung der Vermittelung der Heiligung ist. Daher wird auch Israel in dieser heiligen und heiligenden Verbindung der Einzelnen zu einer organisch zusammenhängenden und wohl- und festgeordneten Gesammtheit als גּוֹי קָדוֹשׁ und eine סְגֻלָּה Gottes (Deut. 7, 6), wie es gleichfalls häufig heißt, ein Königreich von Priestern, eine מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים genannt (Ex. 19, 6). Gerade in dem Priesterthum, aus dem eigens dazu bestimmten und geheiligten Stamme Levi, sollte der Begriff der Heiligkeit in ihrer Abstufung von der niedrigsten Allgemeinheit bis zur höheren Besonderheit in einem die Heiligung vermittelnden Stande — denn כֹּהֵן ist Mittler —, und bis zur höchsten in dem הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, der als

Stellvertreter der Priesterlichkeit des ganzen Volks das קֹדֶשׁ לַיהוָֹה an der Goldplatte seiner Kopfbedeckung trug (Ex. 28, 36), zur erweckenden Anschauung gebracht werden. Indessen werden auch Laien קְדוֹשִׁים genannt, wenn sie sich durch der Heiligkeit entsprechende Gesinnung und Wandel vor Anderen auszeichnen (Ps. 16, 3). Aber freilich bedurften auch Aaron und seine Amtsnachfolger immer wieder von Jahr zu Jahr am großen Versöhnungstage, dem vorzugsweise angeordneten ersten Heiligungsfeste, selbst der Entsündigung durch ein besonders dazu vorgeschriebenes Opfer, und sie waren nur Typen auf den *ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*, der nicht in ein von Menschenhänden gemachtes Heiligthum einging, sondern als der *ἀρχιερεὺς μέγας*, der, obschon mitleidend mit unsren Schwachheiten, doch *χωρὶς ἁμαρτίας*, nicht Knecht, sondern Sohn Gottes, durch die Himmel hindurchwandelte, sich zur Rechten des Vaters setzend (Hebr. 9, 11; 4, 14. 15 u. s. w.). Dieser hat das Heiligungswerk zur Versöhnung und Erlösung aller Völker ein für alle Mal als Hoherpriester und Opfer zugleich vollbracht, und die an ihn glauben, sind ohne Unterschied *ἅγιοι* im vollendeten Sinne (Jes. 62, 12).

[20]) Die stehende Grußformel des Apostels erhebt sich in dem eigenthümlich christlichen Sinne über die alttestamentliche שָׁלוֹם לָכֶם, insofern die *χάρις* = חֵן hinzugefügt ist und zwar vorangeht: denn mit der Gnade in der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung beginnt der neue Bund (6, 14). Die Gnade und der dadurch gewirkte Friede kommen von dem Vater, dem Gott des neuen Bundes und von Jesus Christus, dem Herrn seiner Gemeinde, der schon im alten Bunde שַׂר־שָׁלוֹם heißt und König eines sich immer nahenden Reiches werden soll, in dem der Friede ohne Ende (Jes. 9, 5. 6 besonders vgl. mit Ps. 72, 3. 6). Der er-

schienene, gekreuzigte, gestorbene und auferstandene Christus wußte den wiederversammelten Jüngern bei seinem Eintreten unter sie nichts Höheres zuzurufen als: εἰρήνη ὑμῖν, und von allen denen, die ihm gehören, gilt im allgemeinsten Sinne das besondere Wort des Apostels ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός (1. Cor. 7, 15). Es sind drei herrliche Grundworte, in denen die Seligkeit des Menschen diesseits und jenseits im Alten und Neuen Testamente beschlossen sind, und die er in sich als Erweisungen der göttlichen Gnade erfährt, Leben, Heil, Frieden, חַיִּים, יֵשַׁע (תְּשׁוּעָה, יְשׁוּעָה), שָׁלוֹם, ζωή, σωτηρία, εἰρήνη. Man kann immerhin sagen, daß dieselben an manchen Stellen gleichgeltend unter einander gebraucht werden, aber ein jedes hat doch seine besondere, ihm eigenthümliche Bedeutung. Diese wird äußerlich schon in ihrem gegensätzlichen Sinne deutlich erkannt; חַיִּים steht dem מָוֶת, יֵשַׁע der צוּקָה oder צָרָה, die Weite der Beengung und Bedrängniß, besonders von Feinden, dann von jeglicher Noth (στενοχωρία und θλίψις), שָׁלוֹם der מִלְחָמָה entgegen. Aber innerlich verstehen wir jene drei Worte nur, wenn wir sie über ihre sinnliche Bedeutung geistig erheben und in der Tiefe ihres ethischen Gehaltes erleben. Dann liegt allen die Erlösung von der Sünde und ihren Folgen zum Grunde; wir gewinnen so die überirdische, ewige Freude (שִׂמְחַת עוֹלָם Jes. 35, 10, die dort den פְּדוּיֵי יְהוָֹה, den Erlösten Gottes, verheißen ist) in dem himmlischen Leben, dem himmlischen Heile, dem himmlischen Frieden, in der unverkümmerter Wahrheit des Zeugnisses des Geistes schon auf Erden, und gelangen zum höchsten Lohne der Seligkeit in der Anschauung des Angesichtes des gnädigen Gottes der ewigen Liebe (Ps. 16, 11; 17, 15); wir treten aus der Finsterniß (חֹשֶׁךְ, צַלְמָוֶת) der Sündenumhüllung, und sehen im Lichte (אוֹר) das Licht des heiligen Gottes (Ps. 36, 10), dessen Kleid Licht (Ps. 104, 2), der Lich

(1. Joh. 1, 5), sehend im Lichte (Joh. 1, 7) und wohnet im unzugänglichen Lichte (1. Tim. 6, 16). Was nun insbesondere das Wort שָׁלוֹם betrifft, dessen Uebersetzung durch unser schönes deutsches „Frieden“ wir nicht gerne vermissen, und womit wir auch auf alttestamentlichem Boden zur Bezeichnung seines bestimmtesten Begriffes fast immer ausreichen, hat zu seiner Grundbedeutung die Vollständigkeit und Ganzheit, von שָׁלֵם, das z. B. von der vollendeten Abgeschlossenheit eines Zeitraumes steht (Jes. 60, 20), oder auch eines Geschäftes, z. B. des Tempelbaues (1. Kön. 7, 51) u. s. w.; ebenso wird שָׁלֵם als adj. von der Vollständigkeit der Zahl, des Maaßes und Gewichtes gebraucht (Jer. 13, 19; Deut. 25, 15; Gen. 15, 16). Das subst. findet sich aber nur in der Uebertragung seines Grundbegriffs 1) auf die leibliche Unversehrtheit, Gesundheit, wie es am häufigsten vorkömmt; 2) auf die geistige, auch in unserer Sprache von dem leiblichen Zustande hergenommen, das Heil; da aber das Heil als solches in Wahrheit nur in der inneren Harmonie, in der ungetrübten, glückseligen Ruhe des Gemüths erfahren werden und bestehen kann, ist es 3) der Friede, und in diesem Sinne hat es sich vorzüglich dem Kriege und Kampfe gegenüber gebildet, wie schon aus der obenangeführten Stelle, Jes. 9, 5. 6 unzweideutig erhellet. Eine vortreffliche Stelle, in welcher der wahre innere Friede in Folge der Ausgießung des Geistes aus der Höhe als ein מַעֲשֵׂה הַצְּדָקָה beschrieben wird, findet sich Jes. 32, 17, wo es heißt: „das Werk der Gerechtigkeit ist Frieden, und die Arbeit (der erarbeitete Lohn) der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit in Ewigkeit“. So ist der Friede das wahre Leben, das in dem Bunde gegeben ist. Vgl. Mal. 2, 5: „mein Bund war mit ihm das Leben und der Friede“; und der Herr will vor allem in dem Hause, das ihm gebaut werden soll, Frieden geben (Hagg. 2, 9).

21) *λατρεύω* gebrauchen die LXX gewöhnlich für das hebräische שֵׁרֵת, welches vorzugsweise von dem Dienste der Priester im Tempel steht, z. B. 4. Mos. 3, 31; 4, 12; 4. Mos. 18, 2 u. s. w. Der Apostel will also sagen, daß er ein gewissenhafter, treuer Priester seines Gottes, aber nicht im Tempel, sondern in seinem Geiste, nicht am Altar, sondern am Evangelium seines Sohnes sey.

22) Das *εὐοδωθήσομαι* entspricht genau dem hebräischen, so häufig vorkommenden הִצְלִיחַ, zuerst von der glücklichen Geleitung des Weges auf der Reise (Deut. 28, 29), dann von der Beglückung durch Gott von dem Gelingen des Werkes überhaupt gebraucht (Ps. 1, 3). An unserer Stelle durchdringen sich beide Bedeutungen; wenigstens darf die erstere auf keinen Fall ausgeschlossen werden. Vgl. die LXX zu Gen. 24, 40. 42, 56. —

23) *ἐπιποθῶ* die heftigste Sehnsucht ausdrückend wird von dem Alexandriner besonders für das hebr. תָּאַב gebraucht. Vgl. Ps. 119, 20. 174: תָּאַבְתִּי לִישׁוּעָתְךָ „*ἐπιπόθησα τὸ σωτήριόν σου*".

24) *Καρπὸς* „Frucht" steht echt-alttestamentlich für das so häufige פְּרִי als der zu erwartende Gewinn der That und Mühe. Vgl. z. B. Jer. 17, 10: „Ich, Jehova, erforsche das Herz, prüfe die Nieren, daß ich dem Manne gebe nach seinen Wegen, nach der Frucht seiner Thaten".

25) *δύναμις* ist hier ganz das hebräische כֹּחַ, wie dieses auch die LXX z. B. 2. Chron. 22, 9 so übersetzen. So ist כֹּחַ die Kraft der Stimme Gottes, die im Donner gehört wird und Cedern zerbricht (Ps. 29, 4), es ist die Kraft, die Gott in die Erde gelegt hat, Gewächs und Frucht hervorzubringen (Gen. 4, 12; Hi. 31, 39); die Kraft der Men-

schen z. B. Simsons (Richt. 16, 6. 30) u. s. w. Es ist für den Unterschied des Evangeliums vom Gesetze sehr wichtig, daß die תּוֹרָה nie כֹּחַ genannt wird, sondern als Lehre אוֹר z. B. Jes. 2, 5 Licht Gottes, in dem man wandeln soll, das den Weg erleuchtet, der zum Leben (חַיִּים) führt (Spr. 6, 23; Ps. 119, 105). Gott selbst ist das Licht, das in den Geist des Menschen leuchtet, damit er bei ihm die Quelle des Lebens finde (Ps. 36, 10.). Diese *δύναμις θεοῦ* führt zur *σωτηρία*.

[26]) Bei *σωτηρία* = יֶשַׁע, יְשׁוּעָה, תְּשׁוּעָה müßten wir namentlich fast alle Psalmen ausschreiben, um im A. T. in der Gemeinschaft des Gläubigen mit Gott das einzige Heil des Lebens zu zeigen (Ps. 119). Gerade deshalb mußte die Kraft des Evangeliums zum neuen Heile ihre wunderbare Wirkung zuerst an dem Juden offenbaren, weil es ihm vorbereitend schon in der Aneignung des Willens Gottes im Gesetze gegeben war. Auch der Jude war vor allen auf den Glauben hingewiesen, ohne ihn hätte das Gesetz keine Wahrheit für ihn gehabt; „die Väter glaubten an sein Wort“, יַאֲמִינוּ בִדְבָרָיו (Ps. 106, 12). Alles ist in dem Worte des Propheten gesagt: „fürwahr! in Jehova, unsrem Gott, ist das Heil Israels, תְּשׁוּעַת יִשְׂרָאֵל (Jer. 3, 23.).“

[27]) Bei der Bestimmung der göttlichen Gerechtigkeit, über deren Grund und Wesen in der absoluten Heiligkeit, und ihr Verhältniß zur unbeschränkten Wahrheit und Liebe bereits ausführlich verhandelt worden (vgl. „die Sünde“ S. 96 u. fl.), müssen wir hier von dem Menschen in seiner Stellung zu Gott ausgehen. Der ist in dem Bunde mit Jehova gerecht, der sein Gesetz erfüllt (Ps. 106, 3); die Gerechtigkeit ist die Gesetzesangemessenheit, und aus ihr folgt der Friede mit Gott, das Heil in dem Segen. Aber „kein Lebendiger ist gerecht, לֹא יִצְדַּק, vor Gottes Angesicht“

(Pſ. 143, 2 u. a. St.) Dennoch will Gott, der die Liebe iſt, daß Alle gerecht werden und zum ewigen Heile gelangen ſollen; das iſt ſein Rathſchluß von Anbeginn, den er mit ſeiner allmächtigen Weisheit und Güte in Barmherzigkeit und Gnade zu vollbringen hat. Daher ſtraft er den Sünder, „daß er ſich bekehre und lebe“ (Ezech. 18, 23), und rechnet dem, der zu ihm ſagt: „gehe nicht in's Gericht mit deinem Knecht (Pſ. 143, 2)“ die demüthige Erkenntniß der menſchlichen Verdienſtloſigkeit und die vertrauensvolle Hingebung in die göttliche Gnade, den Glauben, „zur Gerechtigkeit an (Pſ. 106, 31)“; nur „in Jehova werden ſie gerecht“, בַּיהוָה יִצְדְּקוּ (Jeſ. 45, 25); in den Tagen der Erlöſung iſt der Name Gottes: יְהוָה צִדְקֵנוּ „Jehova unſre Gerechtigkeit (Jer. 23, 6)“. So wird die in Gott ruhende Gerechtigkeit zur freien Gerechtigkeitserklärung des Menſchen, zu ſeiner Rechtfertigung und Heiligung, und durch ſie zu ſeinem Heile, weshalb die צְדָקָה, das göttliche Weſen der Gerechtigkeit, die *δικαιοσύνη*, in ihrer beſtimmteſten Activität als צֶדֶק, ſo oft mit יֶשַׁע und יְשׁוּעָה, *σωτηρία*, beſonders Jeſ. 40—66 (z. B. 42, 6; 45, 13; 46, 13; 56, 1 u. ſ. w.) in ein Wort zuſammenfällt. Daher ſagt mit Recht der Prophet: „in Jehova iſt gerechtes Weſen, צְדָקוֹת und Stärke, zu Ihm wird man kommen, und beſchämt werden Alle, die auf ihn zürnten (Jeſ. 45, 24)“. Das iſt Grundlehre des A. T., und es verkündet auch die Verwirklichung des göttlichen Rathſchluſſes in der Sendung des Knechtes Gottes, der ſchuldlos anſtatt der Schuldigen in freier Liebe ihre Schuld auf ſich nimmt, ſein Leben dem Tode dahingiebt, und „als Gerechter Viele rechtfertigen wird“ (Jeſ. 53, 11), יַצְדִּיק צַדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים.

[28]) Wenn der Apoſtel ſagt: „denn Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbaret aus Glauben zum Glauben“,

so kömmt bei der zweiten *πίστις* die oben hervorgekehrte Grundbedeutung der אֱמוּנָה vorzugsweise in Betracht. Der Glaube führt zum Glauben d. i. zur Festigkeit und Gesichertheit des innern Lebens: denn nach dem Parallelismus mit dem folgenden *ζήσεται* steht diese *πίστις* bestimmt von der Frucht des Glaubens, dem wahren Leben in der unerschütterlichen Ruhe des Gemüths, in dem Frieden der Seele. Wir werden an das Wort des Propheten erinnert הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ „wer glaubt d. i. festhält an dem von Gott gelegten Grundstein, braucht nicht zu fliehen".

29) Die Stelle Hab. 2, 4 צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה führt der Apostel zur alttestamentlichen Begründung seines Hauptsatzes mit vollem Rechte an. Dem Zusammenhange nach erhebt der Prophet, als sorgsamer Wächter auf seiner Warte stehend, bei Jehova Klage über den Uebermuth und die Vermessenheit des Chaldäers, des gottlosen Weltverheerenden Feindes seines Volks. Hierauf offenbaret ihm der gerechte Richter einen Spruch, den er auf eine Tafel mit wohlleserlicher Schrift eingraben und zur allgemeinen Kunde bringen soll. Dieser Spruch, dessen erste Hälfte, die sicher den Gegensatz zur zweiten enthält, die verschiedensten Erklärungen hervorgerufen (vgl. m. Commentar z. d. St.), ist absichtlich ganz allgemein gehalten, und die besondere nicht schwer zu findende Anwendung auf das unaufhaltbar eintretende Unheil des sich selbst überhebenden Chaldäers und den im festen Vertrauen auf die nicht ausbleibende Gnade Gottes sich demüthig hingebenden und dadurch zum Heile gelangenden Israeliten bleibt dem Leser selbst zu seinem Troste überlassen. Mögen wir nun auch vorläufig die Worte des zweiten Hemistichs construiren, wie wir wollen, entweder „der Gerechte wird durch seinen Glauben leben", oder „der durch seinen Glauben Gerechte wird leben", immer bleibt

die אֱמוּנָה mit ihrer Bewirkung des Lebens das Hauptwort und ist sicher die *πίστις* der Paulinischen Lehre. Der Apostel citirt aber die Worte weder genau nach dem Urtexte, noch nach dem Alexandriner, der sie überhaupt nicht recht verstanden und übersetzt: *ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ, ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.* Das bedeutende suffix. tert. pers. an אֱמוּנָה hat P. ausgelassen; das *ἐκ πίστεώς μου* der LXX konnte er freilich nicht brauchen, und verschmähte es aus gutem Grunde, aber das suffix. hätte er unbeschadet seiner Beweisführung immerhin genau übertragen können: denn der Prophet will damit auf das Bestimmteste ausdrücken, daß nur der Glaube des Gerechten als eines solchen das wahre Leben wirke. Indessen vermissen wir es doch auch nicht geradezu, da der Apostel anders abtheilt, und das צַדִּיק mit בֶּאֱמוּנָה verbindet, während im Urtexte בֶּאֱמוּנָתוֹ und יִחְיֶה nach dem Parallelismus des Verses unstreitig zusammengehört (vgl. m. Comment. z. d. St.). Diese abweichende apostolische Construction ist nun dennoch dem Sinne nach keine unrichtige zu nennen, da sie in der Hauptsache mit der prophetischen zusammenstimmt, daß nur der Gerechte durch **seinen** Glauben lebe; eben in diesem **seinem** liegt das Versöhnende für beide Constructionsweisen. Weil Paulus jenes suffix. überging und doch die Gerechtigkeit aus dem Glauben auf das Schärfste hervorheben mußte, konnte er die Worte nicht anders verbinden, als er gethan. — In dem Zusammenhange der alttestamentlichen Stelle, „sieh! aufgebläht, nicht eben d. i. ruhig, glücklich in ihm seine Seele; aber der Gerechte wird durch seinen Glauben leben", worin Gerechtigkeit, Glaube und Leben in ihrer unauflösbaren Dreieinigkeit erscheinen, ist das Grundwesen der neutestamentlichen *πίστις* also ganz in der אֱמוּנָה enthalten; diese drückt hier den Zustand des Gemüthes aus, wenn es sich völlig von der נֶפֶשׁ, die als

Sitz der Begierde sich in stolzer Vermessenheit aufblähet (עֻפְּלָה eigentlich wie ein Hügel emporgehoben, wie in unserem Sinne der aufgeblähten Vermessenheit das verb. auch 4. Mos. 14, 44 vorkömmt), und nur ihr eigenes Selbst will, lossagt und mit aller Kraft des Willens sich demüthig nur allein an Gott fest anschließt. Dem לֹא יָשְׁרָה, welches negativ dasselbe bildlich aussagt, was in עֻפְּלָה positiv liegt, einer solchen in eiteler Selbsterhebung anschwellenden Seele, die demnach nicht gerade, eben, stille und im Frieden glücklich seyn kann (vgl. aus dem schönsten Psalme des Friedens nach Besiegung des Stolzes und Uebermuthes V. 2 „ich habe geebnet, שִׁוִּיתִי eigentlich: gleichgemacht und beschwichtigt meine Seele"), steht das יִחְיֶה der in demüthiger Hingebung an Gott gläubigen scharf entgegen. Das wahre Leben des Gerechten aus dem Glauben, dem Kinde der Demuth, ist also dieser stillste, selige Friede der Seele. Mittelst des Glaubens gelangt der Mensch auch des alten Bundes, wenn schon das Wort „Glaube" nicht immer genannt wird — wir dürfen etwa nur in die Psalmen blicken — zu dem höchsten wahren, bleibenden Glücke, zum יְשׁוּעָה, zum שָׁלוֹם, zum חַיִּים, worin alles Heil beschlossen ist. Denn „Leben" bildet den das ganze A. T. durchdringenden Gegensatz nicht bloß zum physischen, sondern auch zum geistigen Tode. Wir haben ein solches Leben in dem unerschütterlichen Grundgefühle und freudigsten Grundbewußtseyn einer inneren Seligkeit, eines in der stillsten Genugsamkeit ruhenden Seyns, das über alle sinnliche Verkümmerung und irdische Verdunkelung und Zerstörung ewig erhaben ist. Es ist das alleinige wahre „Gute" טוֹב; wie der Psalmist sagt: „wer ist der Mann, der Wohlgefallen hat am Leben, der Tage liebt, zu sehen Gutes? (Ps. 34, 13)". Der hat das Leben, der mit Assaph sagen kann: „wer ist mir im Himmel? und neben Dir hab' ich kein Wohlgefallen auf Erden,

es vergeht mein Fleisch und mein Herz — der Fels meines Herzens und mein Theil ist Gott in Ewigkeit (Ps. 73, 25. 26)." Auf diesem Felsen des Herzens ruhet der Glaube des Gerechten, der lebet. — Auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer (10, 38) konnte unsren Vers nach seiner πίστις in dem still-geduldigen, gläubigen Vertrauen auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen mit vollem, dem Zusammenhange der alttestamentlichen Stelle nach, noch bestimmterem Rechte benutzen.

30) Wie der Zorn Gottes, freilich mit Heraustilgung alles Menschlich-Leidenschaftlichen, nicht aus dem Gerechten hinweggedacht werden dürfe, wenn man nicht den persönlich-lebendigen Gott in seiner Heiligkeit verlieren wolle, darüber vgl. „die Sünde" S. 87 u. fl. Der Zorn Gottes quillt aus seiner Liebe; diese ist eine ewige, jener ein vorübergehender, aber nach seinem „Eifer" nothwendiger. „In einem Augenblick verließ ich dich, doch mit großer Barmherzigkeit zieh' ich dich zu mir; in Ueberfluth der Gluth barg ich mein Antlitz einen Augenblick vor dir, doch mit ewiger Liebe erbarme ich mich dein, spricht dein Erlöser Jehova (Jes. 54, 7—8)". Ebenso der Psalmist: „ein Augenblick in seinem Zorn, aber Leben in seiner Gnade; am Abend übernachtet Weinen, aber am Morgen kömmt Jubel (Ps. 30, 6)". Zur Beschämung derjenigen, welche nur den Zorngott im A. T. sehen, erinnern wir an die tiefsinnige Erzählung aus dem Leben Elias 1. Kön. 19, 11—13. Nachdem der Prophet in seinem Feuereifer für den strengen Gott der Gerechtigkeit gegen die Propheten der Lüge das Schwert geschwungen und sich in die Einsamkeit in der Höhle am Horeb zurückgezogen, will Jehova vor ihm „vorübergehen" und zwar zur rechten Zeit, damit er sich nicht in der Vollstreckung seines Strafgerichts selbst überhebe und nicht ver-

gesse, daß der eifrige Gott ein Gott der Liebe sey. „Da erhob sich ein großer und starker Wind, Berge zerklüftend und Felsen zerbrechend vor Jehova. Aber nicht im Sturme war Jehova. Und nach dem Sturme ein Erbeben. Aber nicht im Erbeben war Jehova. Und nach dem Erbeben Feuer. Aber nicht im Feuer war Jehova. Und nach dem Feuer ein stilles, sanftes Säuseln. Als dieses Elia hörte, verhüllte er sein Angesicht mit seinem Mantel, und ging hinaus und stellte sich an den Eingang der Höhle; und siehe! die Stimme drang zu ihm und sprach: was hast du hier, Elia?" — Wohl wandelt auch Gott im Alten Bunde wie im Neuen, in der ganzen Weltgeschichte, im Sturme, im Erbeben, im Feuer vorüber, aber vor Elia, dem brennenden Zornespropheten dieses Mal nicht; er soll ihn in dem sanften, stillen Säuseln seiner ewigen Liebe vernehmen; und er vernimmt ihn. Darum verhüllt er schweigend in Ehrfurcht, und wir dürfen wohl auch hinzusetzen, in Beschämung sein Angesicht.

[31]) Das *ἀπ' οὐρανοῦ* steht so wenig überflüssig, wie das מִמַּעַל Hi. 3, 4. Im Himmel, Oben, ist der Thron des Lichtes und der Heiligkeit, auf der Erde, Unten, herrscht die Finsterniß und die Sünde. Dieser Gegensatz von Himmel und Erde geht in ethisch-fruchtbarer Weise, wie Licht und Dunkelheit, Leben und Tod durch das ganze A. T. Bezeichnend ist hier das Wort: „der Himmel der Himmel ist Gott, aber die Erde hat er den Menschen gegeben (Ps. 115, 16)"; und das des Predigers: „Gott ist im Himmel, du aber bist auf Erden (5, 2)".

[32]) Das große Wort Wahrheit, das reinste und höchste, aber das in der Welt auch am meisten verdunkelte und gemisbrauchte, hat nur in Gott und in dem, der gesagt:

„Ich bin die Wahrheit" seine wahre und wirkliche Wahrheit. Es fällt mit der Treue, der in sich bewahrten und bewährten Wahrheit zusammen, weshalb auch im A. T. אֱמֶת beide Bedeutungen in sich schließt, obschon die der Treue, der praktisch-concreten Erfüllung der Wahrheit, die vorherrschende ist, insofern die Wahrheit, die sich nicht in der Treue erfüllt, keine lebendige Wahrheit, sondern nur ein inhaltsleeres Abstractum ist. Gott ist אֱמֶת, die Wahrheit (Jer. 10, 10). Diese seine Wahrheit hat er ursprünglich dem Menschen geoffenbaret, indem er ihn nach seinem Bilde schuf und ihm seinen Athem einhauchte. So hat der Mensch in dieser anerschaffenen Wahrheit das Gottesbewußtseyn, ohne welches er nicht zum Begriffe eines überweltlichen vollkommensten Wesens gelangen würde. Tiefsinnig hat der Prediger Salomo dieses Grundbewußtseyn des menschlichen Geistes im Gegensatze zu aller zeitlichen Vorstellung, עֵת, das „Ewige" הָעֹלָם genannt, das „Gott in das Herz des Menschen gelegt, ohne welches dieser nicht fände das Werk, das Gott thut, vom Anfang bis zum Ende (3, 11)", und der Psalmist sagt: „in deinem Lichte sehen wir das Licht (Ps. 36, 10)". Kraft dieses Ewigen in uns kommen wir zu der Frage: „der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören, oder der das Auge gebildet, sollte der nicht sehen?" (Ps. 94, 9). Für den einfachsten, wie für den gebildetsten Verstand gilt hier das schlichteste Wort, über das der Mensch nun einmal nicht hinauskömmt: „Gott hat uns gemacht und nicht wir (Ps. 100, 3)". Aber dieses Bewußtseyn von Gott, das nicht bloß das religiöse, sondern, so gewiß der überweltliche Gott auch der Heilige ist, das sittliche Leben bedingt, dieses Licht der Wahrheit ist durch die Sünde, obschon nicht ganz ausgelöscht, doch verdüstert und verdunkelt worden. Diese Verdunkelung zeigt sich vor allem in der Heidenwelt, nachdem sich Gott von neuem in Abraham und

seinem Geschlecht geschichtlich geoffenbaret, um von Israel aus durch diesen auserwählten Stamm alle Völker zur Erkenntniß seiner Wahrheit zu führen. Aber sie sind Gottvergessene שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים (Ps. 9, 18), und beten selbstgemachte Götter an. Und auch jetzt noch, wo sich Gott, nachdem die Zeiten des Alten Bundes abgelaufen, in dem Neuen der Erfüllung geoffenbaret, ja, zur Selbstoffenbarung in Jesu Christo geworden, verharren sie in ihren Unglauben, und hemmen die Wahrheit, die *ἀλήθεια* durch die *ἀδικία*.

[33]) Das ganze Alte Testament ist voll der erhabensten und eindringlichsten Hinweisungen auf die Sichtbarkeit des an sich unsehbaren ewigen Gottes in seiner Schöpfung. In diesem Bereiche leuchtet die heilige Poesie in ihrer mächtigsten Herrlichkeit: wir dürfen etwa nur in den 104. Psalm blicken, in welchem Gott in seinen Werken wie in einem hellen Spiegel gesehen wird. Aber freilich zeigt unser Dichter gerade, wie man in diesen Weltspiegel hineinschauen muß, mit sinnig-frommer, aufmerksamer Betrachtung, wie er es selbst gethan und deshalb sein Lied, das Gott wohlgefallen möge, ein שִׂיחַ, ein Nachdenken, eine „Andacht" nennt (34). Dann erst und nur allein so werden die *ἀόρατα* Gottes *καθορᾶται τοῖς ποιήμασι*, מַעֲשִׂים (24), wenn sie von dem Auge des Geistes bedachtsam (*νοούμενα*) aufgefaßt werden. Aber diese Werke sind nicht bloß von der Allmacht hervorgerufen; sie offenbaren vielmehr in ihr die Weisheit (24), und die allernährende und erhaltende Liebe regt sich über der großen Mannigfaltigkeit sämmtlicher Creaturen (11 u. ff.; 27 u. ff.). Mit einem Worte: wir schauen in der Welt, die der fromme Seher und Sänger wie das Lichtgewand Gottes (2), hinter dem sich „seine ewige Kraft und Gottheit" verbirgt, stückweise nach einander in dem ganzen Glanze der Schönheitsvollendung vor unsren Augen ent-

faltet und ausbreitet, die Herrlichkeit Gottes כְּבוֹד יְהוָֹה (31). Diese Herrlichkeit Gottes „erzählen die Himmel" auch den Heiden, „und die Wüste verkündet ihnen seiner Hände Werk (Ps. 19, 2)". Sie sind daher nicht zu entschuldigen, wenn sie ihre Augen vor dieser leserlichen Schrift der Offenbarung Gottes am Himmel und auf Erden verschließen, und Sonne, Mond und Sterne, die er gemacht, als Götter anbeten und sich in Nichtigkeit vernichtigen (21). Denn mit vollem Rechte ruft der Dichter aus: „wie groß sind deine Werke, o Jehova, wie gar tief deine Gedanken! Der Mann ein Thier, der nicht erkennt, ein Thor, der solches nicht versteht (Ps. 92, 6—7)". Vgl. auch Weish. Sal. 13, 1—5.

So schließt sich denn die dreifache Lehre von der Ewigkeit, Ueberweltlichkeit und Unsehbarkeit Gottes in der obigen Paulinischen Stelle zu Einer zusammen und hängt in ihrer begründenden Wahrheit von dem ersten und obersten Satz ab, von der Schöpfung, *ἀπὸ κτίσεως κόσμου*.

Das Alte Testament beginnt mit dem ersten und größten Worte der Offenbarung von der Schöpfung der Welt: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde (Gen, 1, 1)". Daß die Schöpfungsurkunde unter „Himmel und Erde" die Gesammtheit der geschaffenen Dinge verstehe, ergiebt sich aus dem folgenden Bericht über die allmählige Bildung des *κόσμος* von selbst; auch wenn die ältere hebräische Sprache für „Welt" das Wort עוֹלָם schon gebraucht, würde es hier doch nicht stehen, da es auf die Veranschaulichung des Begriffes der Sichtbarkeit des Ganzen nach seiner eindrucksvollsten Theilung in Oben und Unten gerade ankam. Nur darüber kann gestritten werden, ob der Schreiber und Beschreiber der Schöpfungsgeschichte auch die ursprüngliche Hervorbringung des Weltstoffs, oder bloß die künstlerische Sonderung, Formung und Befestigung zur gegenwärtigen Einheit seiner

Schönheitsvollendung habe lehren wollen. Das Erstere läßt sich aus dem Worte בָּרָא allein lexikalisch nicht beweisen, da dieses, verwandt mit בָּרַר, doch immer mit der Bedeutung des „Theilens", also nur „Bildens" behaftet ist. Aber der Mensch ist nun einmal in seinem äußeren Schaffen an das trennende und verbindende Bilden gewiesen, und daher bringt es auch die hebräische Sprache zu keinem Worte, in dem unmittelbar die sogenannte „Schöpfung aus Nichts" gegeben wäre. Sie muß sich durch Beisätze in Verknüpfung der Rede helfen. An unserer Stelle geschieht dieß durch das vorausgehende erste, hochwichtige Wort בְּרֵאשִׁית „im Anfang", welches ganz überflüssig wäre, wenn es nicht dem בָּרָא eben die Bedeutung des, wenn wir so sagen dürfen, nicht bloßen „Schaffens", sondern des „Erschaffens" geben sollte. Mit diesem unscheinbaren, und doch vollkommen wesenhaften Worte, wie ich schon an einer anderen Stelle gesagt, hat die Urkunde den Gedanken, daß Gott keinen Stoff neben sich gehabt, aus ihm die gegenwärtige Welt zu bilden, sondern ihn selbst hervorgebracht, so rein ausgedrückt, als irgend eine Sprache es nur vermag. Es steht dieses „im Anfang" so ganz allein, ohne allen Beisatz, ohne irgend ein Object, von dem der Anfang der Anfang sey; nur mit dem Schaffen selbst ist es in die unmittelbarste Verbindung gesetzt; dieses Schaffen war ein uranfängliches. Indessen zeigt auch das עָשָׂה, das „Machen", welches die Urkunde später gebraucht, wenn sie das folgende „Bilden und Formen" bezeichnen will, daß sie das בָּרָא von ihm bestimmt unterschieden haben will, wie denn auch die darstellende Rede im A. T. beweist, daß der Gedanke das sinnliche Element in demselben überwunden habe. Es steht vorzugsweise von der Neuschaffung, von der Schaffung dessen, was noch gar nicht da war, und als ein ganz Neues entstehen soll, z. B. Jer. 31, 22 בָּרָא יְהוָה חֲדָשָׁה. So fleht auch

David (Pſ. 51, 12) zu Gott: לֵב טָהוֹר בְּרָא־לִי „ein reines Herz erſchaffe mir“, wo im folgenden Versgliede das חַדֵּשׁ dem בְּרָא parallel gebraucht iſt. Und könnten wir auch Gott als den Schöpfer der Materie beſeitigen, obſchon dieſe dann für den nach einem Urgrunde aller Dinge forſchenden Geiſt wie eine räthſelhafte Sphinx in ewiger Starrheit ſtehen bleibt, und wollten ihn in dem בָּרָא nur als Ordner und Geſtalter derſelben faſſen, ſo wären wir doch ſogleich genöthigt, ihn als Urerzeuger des Lichtes, das aus der Finſterniß der gegebenen Maſſe ſich nicht entwickeln konnte, anzuerkennen. Gott ſprach: „es werde Licht! und es ward Licht“. Dieſes יְהִי beſeitigt zugleich jede Vorſtellung von einer Emanation und Evolution der Schöpfung aus Gott; es folgt ihm unmittelbar das וַיְהִי als die kein Zeitmoment erfüllende Wirkung ſeines allmächtigen Wortes. Das Wort erhebt den אֱלֹהִים über die inhaltsleere Abſtraction einer dunkeln Potenz, und macht ihn zu einer vollen und ganzen, wahrhaft lebendigen Perſönlichkeit, die ſich von ſich ſelbſt unterſcheidend, im höchſten Selbſtbewußtſeyn denkend und wollend erſchafft, was noch nicht iſt, und ebenſo ſchließt das Wort, die unmittelbarſte Offenbarung des Gedankens, alle Bedingtheit des Schöpfers durch eine des Mittels bedürftige Thätigkeit innerhalb der Begrenzung durch Zeit und Raum vollſtändig aus. „Er ſpricht, und es geſchieht; er gebietet, und es ſteht da“ (Pſ. 33, 9), wo das וַיַּעֲמֹד die augenblicklich dem Willen folgende vollendete That des vollkommen fertigen Kunſtwerkes vortrefflich ausdrückt (vgl. auch Pſ. 148, 5). Denn nicht bloß der Weltſtoff ward durch das Wort des Schöpfers unmittelbar geſetzt, ſondern auch die Formung deſſelben, das עָשָׂה, יָצַר, כּוֹנֵן, יָסַד, menſchlich-vergleichend geredet, iſt ein unvermitteltes קָרָא (Jeſ. 48, 13), ein Hervorrufen durch die geſtaltende Macht im Wort. Daher leſen wir auch: „durch das Wort Jehovas wurden die

Himmel gemacht" (נַעֲשׂוּ), und damit der Dichter sich zu einer noch feineren, ja zur möglichst unsinnlichsten Darstellung erhebe, setzt er hinzu: „und durch den Hauch seines Mundes all' ihr Heer (Ps. 33, 6)"; er hat die Sterne nur hingehaucht: denn es kann doch nimmermehr gesagt seyn, daß er den Himmel durch das Wort, die Gestirne aber durch den Geist gebildet habe. Bewundernswürdig ist, in diesem Sinne die poetische Andeutung des großen Dichters des 104. Psalms, wenn er die Berge, über denen Wasser standen, plötzlich aufsteigen und die Thäler herniedersteigen läßt, als die Fluthen, welche Höhen und Tiefen der Erde wie ein Gewand verhüllten, vor der Donnerstimme Gottes eiligst dahinflohen. — So ist es leicht erklärbar, daß das Wort Gottes, wie die Weisheit, die schon Gen. 1 das schön bildende Wort ist, obschon nicht dem Namen nach genannt, aber Ps. 104, 24, und als Künstlerin zur Freude des Schöpfers an seiner Seite steht (Spr. 8), zur Personification (Ps. 147, 15) wird. Eingedenk aber der Rede Jehovas aus dem Sturm an Hiob (38 u. ff.), müssen wir, wie er, die Hand auf den Mund legen, und schweigend das Geheimniß der Schöpfung durch das Wort Gottes (ῥήματι θεοῦ) im Glauben beschauen. Der Grundstein des reinsten Theismus, der das ganze Heiligthum des A. T. trägt, ist in den drei ersten Worten desselben gelegt. Und dieser Theismus ist Monotheismus; Gott, der unbedingt Schöpfer Himmels und der Erde, ist Einer, אֶחָד (Deut. 6, 4), den wir als solchen „mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, und ganzem Vermögen lieben sollen" (5), und nur lieben können, obschon auch fürchten müssen, nur nicht allein fürchten, wie der Polytheist seine Götter bloß fürchtet, und der Pantheist seine Gottheit bewundert. „Wo sind die Götter der Heiden"? (Deut. 32, 37). „Sehet nun, daß Ich Ich bin Er (der Eine persönliche Gott, der ein Ich und ein Er), und kein Gott neben mir;

ich tödte und mach' lebendig, ich verwunde und ich heile, und Keiner kann aus meiner Hand erretten (Deut. 32, 39; 4, 35)". Diese Einheit seines Wesens läßt Gott sehen im Bunde mit dem Einen auserwählten Volke; denn wie dem heiligen Gotte Ein heiliges Volk zunächst gehört zur dereinstigen Heiligung aller Völker, so vor allem dem Einen Gotte Ein Volk und Ein Gesetz, auf dessen Grunde die Propheten kämpfen und leiden für die Einheit zur Abwehr der heidnischen, reizenden, die Sinne schmeichelnden Vielgötterei und Abgötterei, keiner gewaltiger, wie der Prophet Jes. 40—66, dessen Hauptwort gegen die Götzen und ihre Diener immer wieder tönt: „Ich, Ich Jehova, und Keiner außer mir ein Helfer (43, 11)". Darin liegt eben die Wahrheit der Einheit Gottes, daß sie sich in fortschreitender Offenbarung als eine lebendige in der Hülle sehen läßt und beweist, daß sie kein todter Begriff, sondern eine geschichtliche That ist. Die Einheit Gottes ist nicht bloß die Einzigkeit desselben; Jehova ist nicht nur יָחִיד, er ist אֶחָד; alle seine Eigenschaften sind in der Einheit seines Wesens zusammengeschlossen, und die Gestaltung der kosmischen und ethischen Harmonie wäre ohne sie eine Unmöglichkeit; der Gott des Bundes wäre nicht der Heilige und Gerechte, wenn er nicht der Eine wäre, der nur allein sagen kann: „ich bilde Licht und schaffe Finsterniß (Jes. 45, 7)", und von dem es heißt: „geht nicht aus dem Munde des Allerhöchsten das Ueble hervor und das Gute"? (Klagl. 3, 38). Denn das ganze sittliche Gleichgewicht des Lebens ist in der Einheit des gerechten Gottes bedingt, und die Lehre von der Erhaltung und Regierung der Welt, wovon der Psalter und die Propheten voll sind, findet nur in der von der Einheit des allmächtigen Schöpfers ihre Begründung. Ohne sie würden die Thaten seiner Allmacht nur hin und her zuckende Blitze seyn, welche die Cedern des Libanon und die Eichen

von Basan zerschmettern, aber nicht Zeugnisse der göttlichen Vorsehung nach allen Orten und Enden hin; er wäre nicht wirklich alleiniger König der Welt (יְהוָה מָלָךְ Ps. 99, 1; 96, 10; 97, 1; 22, 29), und das tiefe Wort des Weisen keine Wahrheit: „כֹּל פָּעַל יְהוָה לַמַּעֲנֵהוּ Alles thut Jehova zu seinem Zweck (Spr. 16, 4)“, worin die ganze Weisheit der Teleologie der einheitlichen Regierung der mannigfaltigen Welt liegt.

Die Vorweltlichkeit Gottes folgt aus dem Begriffe seiner Schöpfung von selbst, womit auch die Zeitlosigkeit und Ewigkeit „des Alten der Tage“ des עַתִּיק יוֹמַיָּא (Dan. 7, 9. 13 u. s. w.), „dessen Kleid wie weißer Schnee, und dessen Haupthaar wie reine Wolle“, „des ewig Lebenden“ (4, 31), der „das Leben der Ewigkeit“ (12, 7), schon gegeben ist: denn mit dem Raume tritt erst die Zeit in das Bewußtseyn, und die Lichter des Himmels sind die Abtheiler derselben in bestimmte Einschnitte und Erinnerungszeichen, in Tag und Nacht, in Tage und Jahre (Gen. 1, 14). Die hebräischen Wörter עֵת und זְמָן bezeichnen die Zeit als ein Gezähltes, Gerechnetes und Abgetheiltes. Der Mensch, an Raum und Zeit gebunden, vermag sich schwer zum reinen Begriffe der Zeitlosigkeit und Ewigkeit zu erheben; sie ist ihm ein Verhülltes, weshalb die hebräische Sprache sie durch עוֹלָם ausdrückt, und damit auch die entlegenste Vergangenheit und fernste Zukunft bezeichnet; die an die sinnliche Auffassung gewiesene Erfahrung weiß eigentlich nur von עוֹלָמִים, von relativen Ewigkeiten, und berechnet diese Endlosigkeit der Zeitentwickelungen und Zeitumläufe nach der geschichtlich-dauernden Aufeinanderfolge der Geschlechter, דּוֹר וָדוֹר, so daß ihr דּוֹר דּוֹרִים die historische Ewigkeit ist. Den metaphysischen Begriff der Ewigkeit, die Abgezogenheit desselben, zum Gegenstande der Forschung zu machen, und den Versuch zur Darstellung zu bringen, konnte das Alte Testament keine Veran-

lassung haben. Nur das religiös-sittliche Bedürfniß konnte und mußte dazu treiben, mit der Sprache zu ringen, um von dem אֵל עוֹלָם und אֱלֹהֵי קֶדֶם (Gen. 2, 33; Deut. 33, 27) zu reden. Auch der großsinnige und hochalterthümliche 90. Psalm betrachtet nicht die Ewigkeit Gottes an sich, sondern der Dichter, von dem verzehrenden Gefühle der Vergänglichkeit und dem Tode in seinem tiefen Zusammenhange mit der Sünde erschüttert, zeigt uns Den, der מֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם — als die einzige Wohnung (מָעוֹן), in der der Mensch, der wie Gras verdorrt, nur allein Schutz und Zuflucht finde. Aber er trifft, indem er das unausbleibliche Machtgebot des Herrn über Leben und Tod in seiner ergreifendsten Gewalt in dem beständigen Rufe an die Menschen ausspricht: „kehrt zum Staube wieder, Menschenkinder", den glücklichsten Ausdruck, um den ewigen Gott auch dem geringsten Zeitmaße zu entziehen: „denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der Tag von gestern, wenn er vorbei, und eine Wache in der Nacht (4)". Nach einem solchen Ausspruche muß auch der abstracteste Denker, der in dem Begriffe der Ewigkeit Gottes die geringste beschränkende Zeitvorstellung tilgen will, zuletzt greifen, um in menschlich-verständlicher Sprache reden zu können. Wir wären schon zufrieden gewesen, wenn der Dichter gesagt: tausend Jahre sind vor Gott wie Ein Tag; aber das genügt ihm nicht, sondern er verwandelt den Einen Tag in den Tag von gestern, und setzt noch tief elegisch hinzu, „wenn er vorbei:" denn der gestrige Tag mit allen seinen äußeren und inneren Erlebnissen, den traurigen wie den freudigen, ist unwiederbringlich verschwunden und drängt sich in der Erinnerung in Einen Augenblick zusammen. Doch auch dieses reicht ihm nicht hin, um die Unvergleichbarkeit des Ewigen mit irgend einem Zeitmaße möglichst darzustellen, und er wählt dazu die Nacht, die der Mensch verschläft, aber auch nicht Eine

Nacht, sondern nur den kleinsten Theil derselben, eine Wache in ihr. Zu einer weiteren Vergleichung, das Zeitbewußtseyn in uns zu tilgen, und somit in Gott die Zeitentschränkung zur möglichsten Vorstellung zu bringen, vermögen wir uns nicht zu erheben. Dieser Erkenntniß der Ewigkeit Gottes gegenüber, zu der wir nicht würden gelangen können, wenn er nicht selbst „das Ewige, הָעֹלָם in uns gelegt, ohne welches wir das Werk Gottes, das er gethan, von Anfang bis zu Ende nicht finden würden (Pred. Sal. 3, 11)", macht sich das Gefühl der Vergänglichkeit und des Todes im A. T. auf das Ergreifendste geltend, und gerade in dem angezogenen Psalm tritt es in tief erschütternder Gewalt hervor. Der Dichter sagt gleich im Folgenden, daß Gott die Menschen wie in einem reißenden Strome dahinfahren lasse, und nennt sie in einer unvergleichlichen Vergleichung, die sonst wohl nirgends zu finden seyn möchte, שֵׁנָה Schlaf, das mehr ist, als das trivial gewordene „das Leben ein Traum", weil damit geradezu das Bewußtseyn aufgehoben ist; er läßt den Menschen wie Gras verdorren, das am Morgen blüht und am Abend abgeschnitten wird, und unsere Jahre schwinden hin כְמוֹ־הֶגֶה, wie ein nicht zum vollen Ausspruch und Ausdruck gekommener Ton, oder nur leiser, seufzender Hauch. Der Mensch, eine schnell verwelkende Blume des Feldes (Ps. 103, 15; Jes. 40, 7. 8), ein Hauch, der verweht (Ps. 78, 39), eine Wolke, die zerrinnt (Hi. 7, 9), ein Schatte, der flieht und nicht steht (Hi. 14, 2), fühlt das ganze Leben hindurch die Abhängigkeit von der Zeit, dem עֵת, und ringt, sich ihrer zerreibenden Macht in dem beständigen Wechsel, den er erfährt, zu entziehen. Daher sucht der größte und berühmteste Prediger der Eitelkeit aller Dinge, des הֶבֶל, unter der Sonne, der Weise als Salomo unter dem Namen Koheleth, nach einem יִתְרוֹן d. i. einem Bleibenden, bekennt aber klagend, daß es weder in der Weisheit,

noch in der Thorheit, weder im Gebiete des Geistes noch in dem der Sinnlichkeit, und ebensowenig in der wohlabwägenden, klugen Verbindung beider zu finden sey, beruhigt sich jedoch zuletzt in freier Entsagung und frommer Unterwerfung unter die göttliche Bestimmung, Alles schön zu finden zu seiner Zeit, sich der sittlich erlaubten Genüsse des Daseyns zu freuen, das Vergnügen mit Arbeit zu würzen, und in der Furcht Gottes und Gewißheit eines künftigen Gerichtes dem unvermeidlichen Tode ruhig entgegenzusehen. Damit der Mensch, der im Schweiße seines Angesichts sein Brod essen soll, unter den wechselnden und mühevollen Beschäftigungen des Lebens in der Zerstreutheit des Sinnes durch die Zeit sich sammele, hat Gott einen Tag der Ruhe von der Arbeit und andächtiger Einkehr in den ewigen Gott verordnet, den שַׁבָּת, als den dem Heiligen vorzugsweise geweihten siebenten Tag der Woche, sowie daraus innerhalb der עִתִּים eine zusammenhängende Reihe von מוֹעֲדִים, Festen sich entwickelt, die alle in dem obersten Zwecke sich vereinigen, den Menschen aus dem sündlichen und vergänglichen Leben der Zeit und des Todes zu dem ewigen Leben der Heiligung in dem Gotte des Bundes emporzuheben. Denn in dem Namen יְהוָֹה hat der, welcher ihn anruft, mitten in der Zeitlichkeit die Ewigkeit; er steht mit ihm in einem בְּרִית עוֹלָם, und findet Schutz bei dem צוּר עוֹלָמִים; wenn die mächtigsten Reiche der Welt der Reihe nach versinken, so harret er nach dem Seher Daniel des ewigen Gottes- und Himmelreichs. „Himmel und Erde werden vergehen, du aber bleibst; sie alle altern wie das Kleid, wie das Gewand wechselst du sie, und sie wechseln: aber Du bleibst Er, und deine Jahre enden nicht" (Ps. 102, 27. 28); „die Himmel zergehen wie Rauch, und die Erde altert hin wie das Kleid, und ihre Bewohner sterben wie die Mücke, aber mein Heil wird ewig dauern, und meine Gerechtigkeit wird nicht gebrochen (Jes. 51, 6)". In dem Lichte dieser

unbrechbaren Gerechtigkeit Gottes und seines von ihm beschlossenen ewigen Heils wandeln die Propheten, und indem sie in der Zeit und doch über der Zeit stehen, zeigen sie tröstend in der Enthüllung des בְּרִית עוֹלָם in der Ferne den „Zeugen und Fürsten aller Völker“, von dem die חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים „die ewigen Davidsgnaden“ ausgehen (Jes. 55, 3. 4.).

Die Ueberweltlichkeit Gottes versteht sich aus der Zeitlosigkeit und Ewigkeit des unbedingt-allmächtigen Schöpfers von selbst. Das Alte Testament hat sich dieselbe schon in dem Namen קָדוֹשׁ gesichert; aber es zeigt sich bei Erwägung der vorherrschenden Bedeutung des „Heiligen“, wie die Abstraction des Begriffes der Transcendenz vor der concreten und ethischen Erfüllung desselben in dem Worte: „Ich bin heilig, und ihr sollt auch heilig werden“ zurücktritt. Hier ist es auch, wo die Betonung des persönlichen Gottes ihre eigentliche Stelle hat. Der Gott, welcher „ist, der er ist“, der אֲנִי הוּא, wie er sich öfters selbst nennt (Jes. 43, 10 und sonst besonders in diesem Buche), thronet als ewiger König der Welt, jenseits der רָקִיעַ, in unverletzlicher Majestät, Heiligkeit und seliger Ruhe im Himmel, wo alle seine Engel, während es unten auf Erden stürmet und brauset, seine Herrlichkeit singen (Ps. 29, 9). Er „wohnet und wandelt über dem Kreise“, jener Wölbung über der Erde, עַל חוּג הָאָרֶץ (Jes. 40, 22; Hi. 22, 14); er „dehnt den Himmel aus wie sein Zelt“ (Jes. 40, 23; Ps. 104, 2 u. a. St.), „breitet sein Licht um sich wie ein Kleid“ (Hi. 36, 30; Ps. 104, 2), und „spannet sein Gewölk aus zu seiner Umhüllung (Hi. 36, 29)“; er „weilt in seiner Hütte“ (סֻכָּה Hi. 36, 29), in „seiner heiligen Wohnung“ (Ps. 68, 6). In diesem Bezirke der alttestamentlichen Poesie feiert sie besonders ihre unvergleichliche Erhabenheit, und aus der sinnbildlichen Hülle tritt der reine Begriff der Ueberweltlichkeit und heiligen Jenseitigkeit Gottes hervor, der „selbst seinen Engeln, die

seinen Thron umgeben, תָּהֳלָה d. i. Mangel und Irrthum beilegt" (Hi. 4, 18). Darum „thronet er auch über den Cherubim, יֹשֵׁב כְּרוּבִים" (Ps. 99, 1), und hat im Allerheiligsten des Tempels seinen unnahbaren Platz über jenen aus Mensch, Stier, Löwe und Adler zusammengesetzten Wundergestalten; er ist der übernatürliche Gott über der ganzen creatürlichen Schöpfung, der vorzugsweise גָּדוֹל (Ps. 104, 1), „der Große und Erhabene", רָם (Ps. 99, 2). Daher ist ihm auch Alles unterthan, und „die Angesichter und Flügel der vier Lebendigen", welche der Prophet am Flusse Chebar schaut, sind nach Oben gerichtet (Ezech. 1, 10); es preißen ihn alle Creaturen über dem Himmel, am Himmel, auf Erden und in der Tiefe des Meeres (Ps. 148); „es fürchten sich die Bewohner der Enden vor seinen Zeichen" (Ps. 65, 9). Obschon aber das A. T. die Transcendenz Gottes auf das Schärfste bestimmt, so lehrt es doch zugleich auch die Immanenz ebenso entschieden. Es ist unbegreiflich, wie man dieß hat verkennen können. Der Gott, der Himmel und Erde gemacht, und über der Welt thronet, erhält und regiert sie nicht bloß durch die Gesetze, die er kosmisch und ethisch in sie gelegt, während er in heiliger Verborgenheit und seliger Ruhe für sich bleibt; er ist nicht der Allgegenwärtige, weil er in abstract gehaltener Jenseitigkeit der Allwissende ist, sondern er ist als אֵל חַי auch der wahrhaft in Freiheit Allgegenwärtige (Ps. 139) und in der Wirklichkeit Diesseitige, der sich fortwährend selbst offenbaret, „in dem wir leben, weben und sind", und der „auf Erden immerdar Neues schafft" (Jer. 31, 22). „Der Himmel ist nicht bloß sein Thron, sondern die Erde auch seiner Füße Schemel (Jes. 66, 1)"; er „blickt nicht nur vom Himmel, und siehet alle Menschenkinder (Ps. 33, 13)", sondern „er neigt auch den Himmel und steigt herab (Ps. 18, 10)", und von diesem Herabsteigen Gottes in seiner Sichselbst-

offenbarung ist das Alte Testament vom Anfang bis zum Ende voll, „wie die ganze Erde seiner Herrlichkeit" (Jes. 6, 3). Wenn die Welt, nach ihrer Erschaffung, in ihrer Erhaltung immerdar die lebendige Offenbarungsstätte des lebendigen Gottes ist, so hat ihn das erwählte Volk Israel, als seine neue Schöpfung, in seiner besonderen Sichselbstmittheilung in seiner Geschichte bei sich und in sich, und hier bezeugt er sich in seiner besondersten Weise denen, die das Alte Testament Propheten nennt, und welche eben die Vermittler seiner Offenbarung sind, durch seinen Geist in seinem Wort, das unter der Leitung des Geistes durch den Griffel der Aufzeichnung ein schriftlich-belehrendes geworden und im Kanon ein treu-bewahrtes geblieben. Das Grundbewußtseyn von der menschlichen Sündhaftigkeit, welches das ganze Alte Testament mächtig durchdringt, legt eine unübersteigliche Verwahrung gegen alle pantheistische Selbstvergötterung des Menschen ein, und der Mysticismus ist ihm völlig fremd, sowie das tiefe Gefühl der Eitelkeit der Natur den Gedanken strenge vor der Gefahr behütet, den lebendigen, aber ewigen Gott in ihr aufgehen zu lassen. Der Psalmist sagt nicht: „das Leben ist Gott", auch nicht: „die Quelle des Lebens ist Gott"; nicht einmal: „Gott ist die Quelle des Lebens", sondern er ruft aus in der höchsten Demuth der Abhängigkeit der Creatur: „bei Dir ist die Quelle des Lebens (Ps. 36, 10)". Gott ist in der Natur, aber über der Natur; er ist der Inweltliche, aber zugleich und unbedingt Ueberweltliche. „Bin ich ein Gott aus der Nähe, spricht Jehova, und nicht auch ein Gott aus der Ferne?" (Jer. 23, 23). Hier hat der Begriff des alttestamentlichen Wunders seine eigentliche Stelle und fruchtbarste Bedeutung. Die Wunder des persönlich-allmächtigen Gottes, des Herrn, אֲדֹנָי, predigen vor allem gegen jede grobe oder feine polytheistische Vergötterung der Kräfte und Mächte der Natur,

sowie gegen die pantheistische Verflüchtigung des Einen Lebendigen in die allgemeine All-Einheit einer schöpferisch belebenden und, kraft eines weiter nicht zu erklärenden Bildungstriebes, in ewiger Hervorbringung einer bunten Mannigfaltigkeit von Formen und Gestaltungen sich gefallenden Weltseele, die erst in dem Menschen, als der höchsten Stufe aufsteigender Entwickelung, zum Selbstbewußtseyn kömmt. Bei dieser Betrachtungsweise, wenn sich die gemeine Vorstellung nicht zur Vornehmheit des Begriffes des Subject-Objects erheben kann, ist Alles und Nichts wunderbar, oder vielmehr nur wundersam, aber das Wunder in seiner alttestamentlichen Bedeutung, als lehrende Bezeugung des über der Welt waltenden und in ihr sich als solchen allmächtig bekundenden Gottes geht verloren. Der Name Gottes, sein sich offenbarendes Wesen, ist selbst wunderbar, פִּלְאִי (Richt. 13, 18), und der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, der das Wunder, פֶּלֶא thut (Jes. 25, 1; Ps. 77, 15), ist dem menschlichen Verstande ein Wunder. Dem wunderbaren Gott sind als solchem die Wunder natürlich; er wäre nicht unbeschränkter Gebieter über seine Schöpfung, wenn er nicht Wunder thäte. Wir begegnen zuerst dem Wunder nach der weitesten Ausdehnung seines Begriffes in den Großthaten des Machtgebotes des Allmächtigen über die Natur, wo sich besonders der Donner als קוֹל יְהוָֹה vernehmen läßt (Ps. 29); es sind die גְּדֹלוֹת עַד אֵין חֵקֶר, „die unerforschlich-großen Dinge", die er im Bereiche der Natur verrichtet, die נִפְלָאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר „die Wunder ohne Zahl" (Hi. 9, 10), die גְּבוּרוֹת, „die gewaltigen Thaten — wer möchte sie hersagen?" (Ps. 106, 2), die נוֹרָאוֹת, „die furchtbaren", die den Menschen mit dem Gefühle der Ohnmacht erschüttern (Ps. 65, 6). Die alttestamentliche Poesie zeigt hier selbst ihre Wunderkraft, wenn sie den Herrn Himmels und der Erde „hinwandeln läßt über die aufgethürmten Wogenhöhen des

Meeres, der die Berge wegrückt, und sie wissens nicht, sie umwendet in seinem Zorn, der die Erde weg erzittern läßt von ihrer Stätte, daß ihre Säulen beben, der der Sonne befiehlt, nicht aufzugehen, und die Gestirne versiegelt (Hi. 9, 5 u. ff.)“. Solche Kundgebungen der göttlichen Allmacht in ihrer Bewältigung der Natur nennt die alttestamentliche Sprache vorzugsweise נִפְלָאוֹת, und bezeichnet sie damit in ihrer Uebernatürlichkeit als außerordentliche, von der natürlichen Ordnung abgesonderte Thaten, auf die der Schöpfer den geschaffenen Menschen zu seiner Demüthigung hinweist; im weitesten Sinne geschieht dieses im Hiob (Kap. 38 u. ff.), wo das ganze natürliche Leben der Schöpfung in seiner Entstehung, Bildung und Erhaltung als ein Geheimniß dargestellt wird, das auch der weiseste Denker nicht zu ergründen vermag. Ebenso allgemein erscheint der Begriff des Wunders, wenn der Dichter dem Stolze des Menschen das „Bis hieher, und nicht weiter“ durch den Stab des Herrn in der Weltgeschichte, in der allgebietenden Führung der Völker zeigt. „Er führet Volksberather als Gefangene fort, und bethöret Richter; er schließt die Fessel auf der Könige, und schlingt um ihre Hüften einen Strick; er führet Priester als Gefangne fort, und stürzet Festgegründete an Macht; er zieht Völker groß, und stürzt sie in's Verderben, er breitet Völker aus, und läßt hinweg sie führen; er raubt des Volkes Häuptern den Verstand, und läßt sie irre gehen in der Oede, die nicht wegsam ist: da tappen sie in Finsterniß, wo gar kein Licht, und läßt sie irre gehen, wie Trunkene (Hi. 12, 17. 18. 19. 23—25)“. In der ganzen allweisen Bearbeitung des Bodens der Menschheit, auf dem Gott die verschiedenen Pflanzen und Gewächse zur Gewinnung der Frucht verschieden behandelt (vgl. das vortreffliche Gleichniß von der *οἰκονομία τοῦ θεοῦ* Jes. 28, 24 u. ff.), macht er „wunderbar seinen Rathschluß“, הִפְלִא עֵצָה (29), aber am

wunderbarsten in und an dem Volke, „welches er sich gebildet, daß es sein Lob erzählen soll“ (Jes. 43, 21), womit das passendste Grundwort auf dem Titel der Israelitischen Geschichte gegeben ist. Hier begegnen wir erst dem alttestamentlichen Wunder in seiner engsten Bedeutung und seiner ihm eigensten theokratischen Abzweckung. Das פֶּלֶא wird zum Zeichen und zur wunderbaren Erweisung, לְאוֹת וּלְמוֹפֵת (Deut. 28, 46) als That der Gerechtigkeit und Gnade Gottes zur Darlegung seines Heilsrathes in der Führung seines Volkes zum Endziele der Verwirklichung seines ewigen Weltplanes. Daher treten auch die אותות erst eigentlich mit dem Begründer der Theokratie, mit Moses, hervor, den Gott selbst mit der Wundergabe, Zeichen zu thun, ausrüstet, damit er bei Pharao Glauben erwecke, daß der Jehova, sein und seines Volkes Gott, ihm erschienen sey (Ex. 4, 1. 8. 9. 17 u. s. w.), und er führt unter solchen אותות das Volk des Bundes aus Aegypten durch die Wüste, wo am Sinai durch die Offenbarung des Grundgesetzes die feierliche Besiegelung desselben erfolgt, dem gelobten Lande zu. In der Genesis finden wir das אות in diesem Sinne noch nicht; in seiner ersten und einfachsten Bedeutung als „Erkennungszeichen Gottes“ kömmt es hier zuerst vor, wo Jehova dem Kain ein אות aufprägt, damit er auf seiner Flucht nicht getödtet werde (4, 15). In der Geschichte der Sündfluth erscheint der Regenbogen als אות der vergebenden Gnade des Bundesgottes zum symbolischen Zeichen des Trostes (9, 13); sodann wird die Beschneidung als Zeichen des Bundes so genannt (17, 11); ja, die Beobachtung der Sabbathe soll (Ex. 31, 13) ein אות seyn zwischen Gott und dem von ihm zu heiligenden Volke, und die Cultusinstitutionen heißen אותות (Ps. 74, 4. 9). An der letzteren Stelle klagt der Dichter: „unsere אותות sehen wir nicht, kein Prophet ist mehr, und keiner bei uns, der weiß, wie lange?“ Endlich verliert das

Wort auch ganz seine theokratische und seine symbolische Bedeutung überhaupt, und behält nur die allgemeine der „Bestätigung“ von etwas, wenn Hiob zu dem Freunde sagt: „habt ihr nicht befragt die, so des Weges vorüberziehen, und wollt ihr nicht anerkennen ihre אֹתֹת?“ (Hi. 21, 29). Hier werden die אֹתוֹת geradezu, jedes Wunderbaren entkleidet, zu bloßen „Beweisen“. In dem individuellst-theokratischem Sinne erkennen wir das אוֹת, als אוֹת אֱמֶת (Jos. 2, 12) als prophetisches Wahrzeichen, wie es am häufigsten erscheint. Aber auch hier ist es nicht immer Wunder im strengsten Begriff. Es ist ein sinnbildliches, bedeutsames Begleitungszeichen des Worts, und insofern es als Bild für die zukünftige Erfüllung gegeben wird, erhält es noch besonders den Character des Typus. So sehen wir bald gewisse Namen als tröstliche Zeichen gewählt, wenn z. B. Jesaja mit Hinweisung auch auf den seinigen, seinen Sohn שְׁאָר יָשׁוּב nennt (7, 3 vgl. m. 8, 18), bald wandelt die Person des Propheten selbst als ein אוֹת וּמוֹפֵת vor den Augen des Volks, nackt und barfuß einhergehend (Jes. 20, 3 vgl. mit Ezech. 24, 24. 27); bei diesem letzteren Propheten finden wir besonders auffallende אֹתוֹת, wo sie selbst zu dramatischen Handlungen werden, die er verrichtet (z. B. 24, 3 u. ff.), und das אוֹת auch מָשָׁל „Sinnbild“ genannt wird, bisweilen so beschaffen, daß es nicht wirklich ausgeführt worden seyn kann, sondern nur als symbolisch-dramatisirende Erzählung betrachtet werden muß, z. B. Kap. 4. Endlich ist אוֹת auch nur die sicher eintretende geschichtliche Begebenheit, die als Vorbedeutung für ein zukünftiges Ereigniß gilt (Jes. 37, 30). Als Typen erscheinen besonders bedeutend der Hohepriester Josua und seine Genossen; sie sind אַנְשֵׁי מוֹפֵת (Sach. 3, 8). Ueberall ergiebt sich uns das Zeichen als vorzüglich dem נָבִיא gehörig, und es ist wenigstens in den Reden der Propheten selten ein Wunder; zwar

Jes. 38, 7 u. ff. soll das, was dort von dem Ereigniß auf der Sonnenuhr des Ahas berichtet wird, als eine wirklich wunderbare Begebenheit betrachtet werden. Aber ganz anders freilich in den historischen Ueberlieferungen von den Thaten der Propheten, namentlich des Elia und Elisa, wo die Zeichen, die sie zum Erweise, daß sie Männer Gottes sind, als die stärksten Wunder vorkommen. — Es ergiebt sich demnach, wie das alttestamentliche Wunder dem überweltlichen Gott nothwendig gehört, aber nicht eine willkürliche und zufällige Durchbrechung der Naturgesetze ist, sondern, sofern er ebenso auch der inweltliche, nur eine göttlich-freie und weise Handhabung und Benutzung derselben, die sich im Zeichen der Uebernatürlichkeit, aber nicht Widernatürlichkeit, zur Erreichung seines theokratischen Endzweckes der menschlich-beschränkten und immerdar begrenzten Erfahrung als zum Theil unergründliches Geheimniß ebenso demüthigend als erhebend darbietet. — Dasselbe gilt auch von den Weissagungen, welche die Wunder des Geistes Gottes durch sein Wort in dem Geiste des Menschen und in seinem Worte sind, weshalb auch besonders in dem Buche Jes. 40—66 den Göttern der Heiden wiederholt zu ihrer Beschämung gesagt wird, daß sie keine Propheten haben (41, 26 u. a. St.). Aber wie der נָבִיא, durch welchen von Gott geredet wird, dem er seine Worte in den Mund legt, und seinem Auge Gesichte (חֲזוֹן) zeigt, daß er zum Seher (רֹאֶה) und Schauenden wird (חֹזֶה), kein bloß Begeisterter und „geistvoller und hellsehender Mann“ ist, sondern als wahrhafter אִישׁ הָאֱלֹהִים sich als einen אִישׁ הָרוּחַ (Hos. 9, 7), als einen Mann des bestimmten, ihm mitgetheilten Geistes Gottes weiß, so ist er doch in dem Zustande der Entzückung, wo ihn die „Hand des Herrn ergreift“ (Jes. 8, 11), vollkommen bei sich; die übernatürliche Gewalt, die er zwar als ein „Fallen“ (Ezech. 11, 5) des göttlichen Geistes in den

seinigen erkennt, durchbricht nicht die natürlichen Gesetze seines eigenen Ich, sondern durchdringt sie, und unterdrückt nicht sein Selbstbewußtseyn, sondern erhebt und steigert es. Diese Einigung des menschlichen Selbstbewußtseyns mit dem göttlichen Geiste ist allerdings ein Geheimniß; der Prophet „steht im Geheimniß Gottes", עָמַד בְּסוֹד יְהוָה, daß er höret sein Wort und es hören läßt seinem Volke (Jerem. 23, 18. 22), und „der Herr Jehova thut nichts, ohne daß er offenbaret sein Geheimniß seinen Knechten, den Propheten" (Am. 3, 7), ja, „der Gott der Götter und der Herr der Könige ist ein Offenbarer der Geheimnisse (Dan. 2, 47)", aber diese Geheimnisse sind nicht die kosmischen, sondern die theokratisch-ethischen in der Enthüllung des Rathschlusses Gottes in Bezug auf die Erbauung und messianische Vollendung seines Reiches im Kampfe mit den Göttern und Mächten des Heidenthums in seinem wunderbar erwählten und geführten Volke. Aber der Prophet hat ein klares Bewußtseyn um dieses geheimnißvolle Verhältniß zu Gott, und verliert auch in den höchsten Momenten der Erregtheit nicht die Unterscheidung seines Geistes von dem Geiste Gottes; er ist kein Mystiker, und „Gott redet zu ihm nicht im Dunkeln und Verborgenen", לֹא בַסֵּתֶר (Jes. 45, 19; 48, 16), so daß in diesem Sinne das apostolische Wort seine Anwendung finden kann: „*Πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται* (1 Cor. 14, 32)". Dieselbe Klarheit trägt auch der schriftliche Abdruck und Ausdruck des Geistes Gottes, der den Propheten sendet (Jes. 48, 16), in seinen Reden und Gesichten. Immer unterwirft sich der Geist Gottes, wie in der Natur, so auch in seinem Reiche der heiligen Geschichte, dem freien Gesetze der Allmählichkeit; nirgends macht er Sprünge und reißt die Persönlichkeit, der er sich mitgetheilt, aus ihrem zeitlichen und historischen Zusammenhange, sowie aus ihrer individuellen Bestimmtheit heraus; Jesaja ist

noch nicht ein Jeremia, Jeremia noch nicht ein Sacharja. Weil der Prophet als Bote und Knecht Gottes, מַלְאַךְ יְהוָֹה und עֶבֶד יְהוָֹה, als Wächter, Späher und Hirte, רֹעֶה, צֹפֶה, שֹׁמֵר seines Volks nicht dazu berufen ist, ein angestaunter und unverständlicher Wahrsager, ein קֹסֵם der zufälligsten Dinge der Zukunft zu seyn, sondern vor allem in der ihm verliehenen Verwaltung und Predigt des Gesetzes der Vergeltung ein Ermahner und Warner, ein Züchtiger und Tröster des Geschlechtes seiner Zeit, muß er der Gegenwart ihr volles Recht angedeihen lassen. Er ist vor allem ein theokratischer Prediger der Gerechtigkeit Gottes, und da sich diese in der Vollendung seines Bundes und Reiches erfüllen muß, nothwendig ein Vorhersager und Wahrsager der Zukunft. Aber seine Vorhersagungen und Wahrsagungen zeigen dasselbe vorbildliche und vorbildende Gepräge, wie die Typen des A. T. in seinen bedeutenden und bedeutsamen Persönlichkeiten, sowie in seinen symbolischen Zeichen, die ja, wie sie Hinweisungen auf die erst zukünftige Erfüllung sind, zunächst Sinn und Bedeutung für die Gegenwart haben, die von dem still bildenden, Keime, Blätter, Blüthen und Früchte zeitigenden Geiste Gottes nicht um der Zukunft willen ausgestrichen wird, obschon es sich nach dem teleologischen Character der Bundesgeschichte von selbst versteht, daß sie eine typische, daß das Gegenwärtige um des Zukünftigen willen da ist. Das ganze Volk ist ein Typus, und ist in der Dreiheit seiner hervorragendsten Vorbilder, in dem Könige, Priester und Propheten an das Gesetz des Geistes, aus der präformirenden Gegenwart die vollendende Zukunft zu entwickeln, gebunden. Daher findet auch bei den Propheten des A. T. das Wort des Apostels seine volle Wahrheit: „*ἐκ μέρους γινώσκομεν, καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν*" (1. Cor. 13, 9). In Bezug auf den beschlossenen Heilsplan Gottes und seine dereinstige Verwirklichung haben sie die ganze Erkenntniß und stehen über

ihrem Volke als „Seher" im unbeschränktem Maße, aber, was die allmähliche Entwickelung desselben und die bestimmte Zeit seiner Erfüllung betrifft, da ist ihr Blick innerhalb zeitlicher Begrenzung in der Aufeinanderfolge einzelner Epochen der Geschichte festgehalten, und sie schauen nur „stückweise". Selbst dann, wenn sich die Weissagung in ihrem engsten Kreise und höchsten Punkte, in der Verkündigung des Messias und seines Reiches, zusammenschließt, ist jenes „ἐκ μέρους" unverkennbar; sie hatten in dem Geist Gottes „den Geist Christi", aber sie waren „ἐρευνῶντες, εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου ἐν αὐτοῖς (1. Petr. 1, 11)", und indem sie nicht wissen Zeit und Stunde der Geburt des Gesalbten des Herrn, sehen sie sein Kommen bald näher bald ferner. Wovon insbesondere jene Stelle des Petrus redet, die Vorausbezeugung der Leiden des Messias, so bleibt ihnen diese lange ein Geheimniß, und es mußten erst die Bedingungen und Erfahrungen in den Drangsalen des Exiles gegeben seyn, ehe sich jener große Prophet am Ende desselben zu dem reinsten Bilde eines schuldlos leidenden, anstatt der Schuldigen büßenden, sterbenden und durch seinen Tod rechtfertigenden und versöhnenden Knechtes Gottes erheben konnte, und selbst hier lesen wir keine eigentlich-directe Weissagung, am allerwenigsten einzelner historisch-genauer Umstände von der Zeit und dem Tode Jesu Christi am Kreuze unter den Römern, sondern die Ganzheit des den Heiden gegenüber duldenden Volks und das eindrucksvoll-rührende Erlebniß von den Martern einzelner Frommen und Propheten um ihres Glaubens willen leiht ihm das Substrat zu seiner typischen Verkündigung, nur daß Typus und Weissagung sich hier durchdringt, während wir in den Psalmen, namentlich in dem 22ten, vorherrschend die vorbildliche persönliche Selbstdarstellung des Leidenden finden. Demnach wird es ein unwiderlegbares Wort bleiben, daß

erst alle Weissagungen zusammengenommen das Ganz- und Glanzbild des erschienenen Christus geben. Es ist auch nicht in Abrede zu stellen, daß in der Zeichnung des messianischen Reiches Idealismus und Realismus, oder, so zu sagen, Christianismus und Judaismus mit einander streiten. Die Propheten, in ihrer individuellen Verschiedenheit betrachtet, malen es bald mit mehr irdischen, bald mit mehr himmlischen Farben aus, und selbst in den Gemälden der Einzelnen fließen bisweilen beide mehr oder weniger zusammen. Man darf nur die herrliche Weissagung Jes. 11 mit unbefangenem Sinne lesen, und es kann einem die auffallende Bemerkung nicht entgehen, daß, nachdem der Prophet die zukünftige Herrschaft des aus den verborgenen Wurzeln des abgehauenen Stammes Isais aufblühenden Sprossen als ein vollkommenes Reich der Wahrheit, Gerechtigkeit und des vollendeten Weltfriedens geschildert, in dem die unergründliche Fülle der Gotteserkenntniß und Heiligkeit, in dessen lichte Herrlichkeit aufgenommen zu werden alle Heiden sich sehnen, er plötzlich zuletzt die wiedervereinigten Stämme Juda und Israel, an ihren Feinden Rache nehmend, „auf die Schulter der Philister nach dem Meere hin fliegen, sie zusammen die Söhne Kedems plündern, nach Edom und Moab ihre Hände strecken, und die Söhne Ammons sich gehorsam machen läßt". Ebenso dürfen wir an dieser Stelle nicht unbemerkt lassen, wie die Propheten im alttestamentlichen Zusammenhange mit der gesetzlich-ethisch scharfen Scheidung Gottes von dem Menschen, mehr den Christus der drei ersten Evangelien, als den Johanneischen verkünden. Zwar „ruht" (Jes. 11, 2) der Geist Gottes auf dem Messias, der nicht bloß Knecht, sondern auch Sohn Gottes, während der Prophet, der nur Knecht des Herrn, in der Weissagung des Herrn ihn vorübergehend empfängt, aber das vollständige Bild des sündlosen Gottmenschen, der

sagen konnte: „ich und der Vater, wir sind Eines, und wer mich siehet, siehet den Vater", tritt nicht hervor. Der alttestamentliche Prophet beugt sich hier vor dem neutestamentlichen Propheten aller Propheten, vor seinem Geiste der Erkenntniß Gottes, der דַּעַת יְהוָה (Jes. 11, 2), der durch diese דַּעַת „als gerechter Knecht Gottes Viele gerecht machen wird" (Jes. 53, 11), wobei nicht zu übersehen, wie in dem יָדַע die Bedeutungen des Erkennens und Liebens im tiefsten Grunde vereinigt sind.

So steht uns die exegetisch-kritische Ueberzeugung fest, daß die alttestamentliche Prophetie weder von dem alten Supernaturalismus, noch von dem neuen Rationalismus richtig aufgefaßt worden. Beide sich einander entgegengesetzte und sich bekämpfende Richtungen sind doch in dem Hauptpunkte Verbrüderungen, daß sie die Immanenz Gottes leugnen, weshalb nach der ersteren bei der unausfüllbaren Kluft, die zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste besteht, der רוּחַ יְהוָה das Licht des Selbstbewußtseyns in dem Propheten ganz auslöschen und ihm selbst unverständlich aus ihm heraus weissagen muß, wobei wir in dem Zustande der Eingebung, die dann aufhört, eine geistige Einhauchung zu seyn, der Annahme eines Magismus und Mechanismus nicht entgehen können, wogegen aber die hoch und frei wandelnden Gestalten der Propheten in ihrer ethischen Würde, sowie die Schriften derselben, wenn wir sie mit dem hellen Auge kritischer Voraussetzungslosigkeit lesen, und nicht aus dogmatischem Vorurtheile das Buch Daniel und Jes. 40—66 mit aller Gewalt für echt erklären zu müssen meinen, entschiedenen Einspruch thun. Nach dem Rationalismus hingegen wird psychologisch-folgerichtig die Mittheilung des Geistes Gottes zur orientalischen Phrase, die göttlich-übernatürliche Begeisterung nur zur menschlich-natürlichen Begeisterung, der Prophet zum sittlich-religiösen

Poeten im glühenden Aufschwunge der Seele in ihrem Eifer für den Monotheismus und das Gesetz der Wahrheit und Gerechtigkeit. Wenn wir nun aber auf dem biblischen Standpunkt bei der Festhaltung der wahrhaften Uebernatürlichkeit des Geistes Gottes in seiner realen Eingehung in den Menschengeist zur prophetischen Erweckung und theokratischen Erleuchtung ihn die Bahn der Natürlichkeit wandeln lassen, so sind wir doch weit entfernt, das Wort des Propheten hintanzusetzen: „wer hat den Geist Gottes gemessen?“ (Jes. 40, 13). Aber messen sollen wir doch die Tiefen des unergründlichen Geistes in seinem geheimnißvollen Wirken in dem schauenden und vorausschauenden Propheten nach seinem gesprochenen und geschriebenen Wort, wo sich ergiebt, daß die *προφητεία* keine *μαντεία*, der אִישׁ הָרוּחַ kein מְשֻׁגָּע, kein Schwärmer (Jer. 29, 26; Hos. 9, 7), sondern ein heller Seher der Wahrheit von der allmählichen Entwickelung des theokratisch-messianischen Reiches zur Vollendung auf Erden, der die Lüge des Volks und des falschen Propheten bekämpft, welcher sagt: „laßt uns andren Göttern nachgehen!“ (Deut. 13, 2), bei dem das nicht eintrifft, was er im Namen Gottes verkündet (18, 22 vgl. mit Jer. 28, 9), der zum Volke sagt „Heil, Heil, und es ist kein Heil“ (Jer. 8, 11), „die Offenbarung seines Herzens, aber nicht aus dem Munde Gottes redet“ (Jer. 23, 16), „der läuft und nicht gesandt ist“ (23, 21) „das Wort des lebendigen Gottes verdreht (36), sein Wort stiehlt, und zwar einer von dem andern“ (30), der „seine Träume erzählt, um den Namen Gottes beim Volke in Vergessenheit zu bringen“ (27. 28). Immer ist es der sittliche Maßstab, der an den, der sich für einen Propheten ausgiebt, gelegt wird, aber nirgends wird von ihm gefordert, daß er als Siegel des wahren Prophetenthums die Erfüllung der Staunen erregenden Vorhersagung vereinzelter, zufälliger Dinge aufzuweisen im Stande

sey. — Die Weissagung als echte Wahrsagung ist also in den Organismus der *οἰκονομία τοῦ θεοῦ*, in welcher der Geist Gottes als ein wahrhaft allgegenwärtiger waltet und wirkt, eingeschlossen, und entfaltet sich als Blüthe desselben, wunderbar und übernatürlich nach ihrem inneren Ursprung, natürlich in ihrer äußeren Entwickelung.

Wie der רוּחַ Gottes, durch den er sich als der Ueberweltliche der Welt vermittelt, allem Fleisch als Lebensathem, dem Menschen als Geist, dem Propheten als Organ der Offenbarung einer neuen Schöpfung innerhalb seines erwählten Bundesvolkes, nicht gesehen, sondern nur gefühlt, durch den Geist des Menschen erkannt, und in seinen Wirkungen wahrgenommen werden kann, so ist er als sein Selbst der Unsehbare. Er ist zwar als der überweltlich-lebendige keine nur abstracte, sondern eine concrete Persönlichkeit, aber keine fleischlich-körperliche, wohl aber eine geistig-leibliche, und darum eine den Augen des Fleisches unsichtbare Person. Der Person Gottes wird zwar im A. T. menschliche Gestalt beigelegt, und gewiß nicht bloß in bildlicher Weise, wogegen schon die Ueberlieferung von der Schöpfung des Menschen „in dem Bilde Gottes" spricht, wobei sicher wenigstens mit an seine leibliche Erscheinung gedacht werden soll, aber es ist bemerkenswerth, daß, während ihm immer ein פָּנִים, eine Zuwendung, ein Angesicht zugeschrieben wird, von seiner leiblichen Erscheinung nicht בָּשָׂר oder בֶּטֶן, oder גְּוִיָּה, oder גְּזֵרָה, oder לְחוּם, oder עוֹר vorkömmt, sondern nur Glieder, als Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände, Arme, Füße, als vermittelnde Werkzeuge, erwähnt werden, von seiner Gestalt das Wort תְּמוּנָה, Bild, im Gebrauch ist, wobei wir vor allem der Stelle gedenken, wo dem Moses von Gott die Auszeichnung verheißen wird, daß er תְּמֻנַת יְהוָֹה sehen soll (Num. 12, 8), wie sich denn auch der Fromme getröstet, daß er „in Gerechtig-

keit sein פָּנִים schauen, und sich sättigen werde beim Erwachen an seiner תְּמוּנָה (Ps. 17, 15)". Das Wort תְּמוּנָה ist aber eigentlich nur „Erscheinung", weshalb auch das stammverwandte מִין die Bedeutung von „species", Art, hat (Gen. 1, 11 u. s. w.): denn an der Wurzel מִין, was im Hebr. nicht vorkömmt, haftet der Begriff des „Scheinens", in den anderen Dialecten namentlich am Arab. مَانَ im üblen Sinne geradezu der des „Lügens". Von vorzüglicher Wichtigkeit ist hier die belehrende Stelle im Buche Hiob (4, 16), wo der Dichter eine Geistererscheinung unübertrefflich beschreibt, und Eliphas sagt, der Geist, ein Etwas, ein Wirkliches, und doch nicht בָּשָׂר, stand (יַעֲמֹד), aber „erkennen konnte ich nicht sein Ansehen" (מַרְאֵהוּ), nur eine „תְּמוּנָה, eine Erscheinung, war vor meinen Augen." Obschon nun aber Gott eine תְּמוּנָה, eine erscheinende Individualität, hat, so verbietet doch Moses im Namen Gottes, seine תְּמוּנָה in irgend einer von Menschenhänden gestalteten תְּמוּנָה abbilden zu wollen, wodurch diese zum פֶּסֶל werde, mit welcher Bezeichnung sich vorherrschend die Bedeutung eines Götzenbildes verbindet (Ex. 20, 4). Der Grund davon liegt aber nicht sowohl in dem metaphysischen Begriffe der Ueberweltlichkeit Gottes, der immer gegen den ethischen der Heiligkeit seines Wesens zurücktritt, als vielmehr hier auch darin, daß der קָדוֹשׁ in dem überirdischen Glanze seiner Reinheit von den sinnlichen Augen des sündhaften Menschen nicht gesehen werden kann (Jes. 6, 3. 5); der Mensch müsse sterben, wenn er in dieses göttliche Licht hineinschaue. Hauptstelle ist hier Ex. 33, 18—23, wo in symbolisch-erzählender Darstellung jenes reinsten und größten Gedankens Jehova dem sehnsüchtigen Verlangen Mosis, seine Herrlichkeit schauen zu dürfen, in besonderster Gnade in soweit entspricht, daß er jene zwar, nachdem er ihn vor dem Anblick seiner ganzen Erscheinung mit Zudeckung durch seine Hand gehörig sicher

gestellt, vor ihm vorübergehen läßt, aber doch so, daß er, nachdem Gott die Hand von seinen Augen zurückgezogen, nur seine אֲחֹרָיִם, seine Rückseite, aber nicht sein פָּנִים, seine Vorderseite, sein Angesicht, schauen kann. Die oben angeführte Stelle (Num. 12, 8) steht mit dieser nicht im Widerspruch, da dort, wie das מַרְאֶה zeigt, im Gegensatz zu den חִידוֹת, den verschleierten und mehrdeutigen Kundgebungen Gottes, wie sonst schwerverständliche Weisheitssprüche genannt werden (Spr. 1, 6 u. a. St.), von dem Schauen der תְּמוּנָה in der Vision die Rede ist. Ebenso erblickt auch der Prophet Ezechiel in dem Gesichte nur „das Bild der Herrlichkeit Gottes", דְּמוּת כְּבוֹד יְהוָֹה, und seine Gestalt ist „wie das Ansehn eines Menschen", כְּמַרְאֵה אָדָם (Ezech. 1, 26—28), noch dazu von dem den Feuerglanz der ganzen Erscheinung mildernden Lichte des Regenbogens umwebet. Und als Jehova (1. Kön. 19, 11—13) vor Elia vorüberwandelt, sieht der Prophet gar keine Erscheinung, sondern hört nur ein sanftes, stilles Säuseln. In beiden Stellen ist das עָבַר beachtungswerth, was wir auch noch in der verwandten Hiobs finden, wo es heißt: „er geht vor mir vorbei, und ich seh' ihn nicht, er wandelt vorüber, und ich erkenn' ihn nicht (9, 11)". Damit hängt auch zusammen, daß bei der Erbauung des Tempels Gott zu Salomo gesagt habe, „er wolle im Dunkel wohnen (1. K. 8, 12)", und demnach das Allerheiligste ohne Licht gelassen wurde. Auf diese Unnahbarkeit Gottes deutet ferner, daß der Hohepriester bei seinem Eintreten in das Allerheiligste, wo zwischen den beiden Cherubim auf der Caporeth die Herrlichkeit Gottes leuchtete, noch dazu in einer Wolke des Räucherwerks vor der später so genannten שְׁכִינָה erscheinen mußte, „damit er nicht sterbe" (Lev. 16, 13). Eine auffallende Ausnahme scheint freilich die Erzählung (Ex. 19 u. fl.) uns entgegenzustellen, daß Moses, Aaron, Nadab, Abihu und sie

benzig von den Aeltesten auf den Berg hinaufgestiegen, dort den Gott Israel geschaut, dabei gegessen und getrunken, ohne daß er „Hand an die Edlen der Söhne Israels gelegt"; zwar sitzen sie zu Füßen Gottes, wo es aussah „wie Kunstwerke der Klarheit des Sapphir und wie das Wesen des Himmels an Glanz", und man könnte sagen, das Angesicht Gottes hätten sie doch nicht erblickt. Aber Moses steigt in Begleitung Josuas auf die äußerste Höhe des Bergs, um aus den Händen Jehovas die Gesetzestafeln zu empfangen, während die Aeltesten bis zu ihrer Rückkehr weiter unten verharren sollen; sechs Tage bedeckt die Wolke den Berg, auf dem die Herrlichkeit Gottes ruhte, anzusehen „wie fressendes Feuer vor den Augen des Volks", und am siebenten tritt Moses auf den Ruf Gottes aus der Wolke heraus in die Wolke hinein, und weilt vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Sinai; wo Josua geblieben, wird nicht gemeldet (vgl. jedoch 32, 17, wo er im Hinuntergehen mit Moses redet). Wir müssen zugeben, daß hier wirklich gelehrt werde, daß Moses die ganze und volle Herrlichkeit Gottes im höchsten Acte der Offenbarung Einmal geschaut habe. Aber gerade diese Stelle, deren Auslegung sich nicht buchstäblich vollziehen läßt, dringt uns hermeneutisch die Nothwendigkeit auf, die symbolische Darstellung nicht nur im Cultus und in der Prophetie, sondern auch in der geschichtlichen Erzählung anzuerkennen. Aus der sinnbildlichen Hülle gewinnen wir dann den reinen und wahren Gedanken, daß Moses das Gesetz nicht erdacht, sondern in einsam-höchster und heiligster Gemeinschaft mit Gott dasselbe durch Offenbarung empfangen habe. Damit wollen wir keineswegs das längere Verweilen des Gesetzgebers auf dem Berge in Abrede stellen, überhaupt ein historisches Factum, das der Einkleidung in das Gewand der feierlichsten Poesie zum Grunde liegt, nicht leugnen. Anders verhält sich's mit den Theophanien,

wie sie in den Psalmen und bei den Dichtern des A. T. vorkommen, z. B. Ps. 18 und Hi. 38; hier ergeben sie sich von selbst als zur absichtlich-poetischen Darstellung gehörig. Was aber die geschichtlich aufgeführten Gotteserscheinungen betrifft, wenn Jehova selbst als Mensch mit den Patriarchen in voller Sichtbarkeit wandelt, und z. B. Abraham in Begleitung zweier Engel besucht (Gen. 18), so müssen wir hier der heiligen Sage und der kindlich-naiven Berichterstattung ihr Recht einräumen, immer gestützt auf den Johanneischen Ausspruch (1, 4, 12): *θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται.* Doch auch da schwankt bald die Erzählung zwischen Jehova selbst und seiner Vermittelung durch den מַלְאָךְ, den Engel Gottes.

Die Engel, deren Besprechung hieher gehört, füllen die Kluft zwischen Himmel und Erde, wie sie Jakob im kindlich-frommen Traum auf der Leiter auf- und niedersteigen sieht; sie erscheinen hier als vermittelnde Wesen zwischen Gott und dem Menschen. In dem vorherrschenden Namen מַלְאָכִי, den sie führen, liegt auch ihr theokratischer Hauptbegriff; sie sind Boten des Bundesgottes und seine himmlischen Diener, die seinen Willen thun und sein Wort ausrichten als Starke an Kraft, גִּבֹּרֵי כֹחַ (Ps. 103, 20. 21), als Gewaltige, אַבִּירִים (Ps. 78, 25). Ueber ihren Ursprung schweigt das Alte Testament, und es zeichnet sie nur dem aus Erde gebildeten Menschen gegenüber als Gottessöhne, בְּנֵי אֱלֹהִים und בְּנֵי אֵלִים aus (Hi. 1, 6; 38, 7; Ps. 29, 1). Ueber ihre Gestalt finden wir auch keine bestimmte Auskunft: denn obgleich sie von Menschen als Menschen gesehen werden, so folgt daraus nicht, daß man sie sich geradezu in ihren überirdischen Wohnungen als Menschen vorgestellt. Selbst der ihnen eigens zugewiesene Aufenthaltsort ist nicht genau bezeichnet. In der Höhe zwar ist er, wo sie das Lob Gottes singend preißen (Ps. 29, 1; Ps. 103, 20), aber sie kommen erst, um sich vor sein Angesicht (Hi. 2, 1) zu stellen. Sie sind

weiser, als die Menschen (2 Sam. 14, 17. 20), aber keine Stelle sagt, daß sie am Rathe Gottes theilnehmen, wodurch auch der Begriff der göttlichen Weisheit geschwächt würde; der Prophet sieht zwar (1 Kön. 22, 19) Jehova sitzend auf seinem Throne, und das ganze Heer des Himmels, mit welchem Namen die Engel in ihrer Gesammtheit auch benannt werden (vgl. auch Ps. 103, 21; Gen. 32, 3 erscheint ein Lager von Engeln), „neben ihm stehend zu seiner Rechten und zu seiner Linken", aber von ihrer Mitberathung wird nichts erwähnt. Gut sind sie (1 Sam. 29, 9), obschon sie von Gott nach seiner Strafgerechtigkeit zur Ausführung des Bösen, z. B. zur Verhängung der Pest gebraucht werden (2 Sam. 24, 16; Jes. 37, 36); sie heißen „Heilige" (Hi. 5, 1; Dan. 8, 13; Sach. 14, 5), und tragen deshalb weiße Kleider (Ezech. 9, 2. 3; Dan. 12, 6. 7), aber „seinen Heiligen traut er nicht, als seinen Dienern, und seinen Boten legt er Mangel bei (Hi. 4, 18; 15, 15)". Die Hinwendung zu den Engeln im Gebet, insonderheit daß sie Fürbitte bei Gott zu Gunsten des Bedrängten einlegen sollen, wird Hi. 5, 1 nicht nur nicht gelehrt, sondern im Gegentheil abgewiesen; Hi. 33, 23 ist der Engel in der Sterbestunde des Menschen, wo dieser (V. 22) den מְמִתִים, den Todesengeln, anheim fällt, Ein מֵלִיץ von Tausenden, dem Menschen seinen rechten Weg kund zu thun, genannt, ein Dollmetscher also, Vertreter, der, wenn er sich zu Gunsten des Leidenden einstellt, ihn von dem Hinabsteigen in die Gruft befreien kann (V. 24). Vom Beten zu diesem ist hier auch nicht die Rede, wohl aber tritt der Glaube an Schutzengel hervor, der sich auch Ps. 91, 11 findet, und im Buche Daniel vollständig entwickelt erscheint (3, 25. 28). In dieser späten apokalyptischen Schrift des A. T. begegnen wir sogar Schutzengeln der einzelnen Reiche und Völker, Fürsten genannt, z. B. 10, 13 „der Fürst von Persien", während Micha, als Schutzengel der Juden,

mit andern für sie kämpft (10, 13. 20; 12, 1). Damit hängt auch zusammen, daß der Engel bei Daniel עִיר „Wächter" heißt, gewöhnlich mit קַדִּישׁ „Heiligen" verbunden (4, 10. 14. 20); hier bilden die Engel nun auch, in unzählbarer Menge, „Myriaden mal Myriaden" vor dem Alten der Tage stehend, die Gerichtsversammlung (7, 9. 10); der besondere Engel Daniels heißt Gabriel, der ihm sein Gesichte deutet (8, 16; 9, 21). Nächst dem Buche Daniel finden wir die Engelslehre am meisten bei dem Propheten Sacharja ausgebildet, während sie bei Ezechiel dagegen noch zurücktritt und erst im letzten Abschnitt Kap. 40—48 ein Engel als Mann ihm den neuen Tempel zeigt und ausmißt. Aber Sacharja ist von Engeln umgeben; er hat nicht nur einen Engel, wie Daniel seinen Gabriel, der ihm die Gesichte auslegt, sondern von diesem ist noch der Engel Gottes zu unterscheiden, der an die Stelle des רוּחַ יְהוָֹה bei den anderen Propheten tritt, durch ihn redet und ihn sehen läßt, was er sieht; und er schaut eine große Schaar von anderen Engeln auf verschiedenfarbigen Rossen, welche die ganze Erde durchschweifen (Kap. 1). Der eine Engel, der erklärende, legt hier auch Fürbitte bei Jehova für Jerusalem und die Städte Judas ein, und der andere, der durch den Propheten redende, giebt darauf den tröstlichen Bescheid. Auffallend ist, daß an dieser Stelle, wo von den Engeln gesagt wird, daß sie Jehova gesandt, לְהִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ (1, 9. 11), gerade wie es im Hiob vom Satan heißt (1, 8), ihnen Rosse beigelegt werden und keine Flügel. Aber beflügelt werden sie überhaupt niemals genannt; nur die Seraphim schaut Jesaja (Kap. 6) mit sechs Schwingen angethan, von denen sie zwei zum Fliegen, zwei zur Bedeckung ihres Angesichtes und zwei zur Verhüllung des unteren Theiles ihres Leibes gebrauchen; es ist allerdings unverkennbar, daß die Seraphim, die mit dem Cherubim nach Ezech. 1 nichts als die Flügel gemein haben, sonst

aber nach ihrer Bedeutung mit ihnen gar nicht in Vergleichung treten, in dieser Vision des Propheten priesterlich-heilige Engelsgestalten im himmlischen Tempel sind. Nach einer freilich poetischen Stelle (Ps. 104, 4) scheinen sich eher die Engel im Amte Gottes der Winde und des flammenden Feuers zu bedienen, um auf das Schnellste seine Befehle zu vollziehen, und auf diese Verbindung mit Feuer könnte auch 2 Kön. 2, 11; 6, 7 bezogen werden; indessen ist jene erstere Stelle, dem Zusammenhange gemäß, sicherer zu übersetzen: „er macht zu seinen Boten die Winde, zu seinen Dienern flammendes Feuer“. (Vgl. auch Ps. 148, 8). Daß man aber die Engel auch mit den Lichtern des Himmels, mit den feurigen Sternen, als belebt gedacht, sich verbunden vorgestellt, was allerdings in der Samaritanischen Theologie später zum Dogma geworden, läßt sich aus keiner Stelle des A. T. beweisen; wenigstens nicht aus Ps. 103, 21, wo zwar dem כָּל־צְבָאָיו das מְשָׁרְתָיו parallel steht, aber beides auf die Sterne bezogen werden kann, oder, was wahrscheinlicher, unter den Heeren, die Diener genannt werden, die Engelsheere zu verstehen sind.

Soviel ist gewiß, daß das Alte Testament von dem festen Glauben an Engel durchdrungen ist, und wir müssen entschieden die Ansicht abweisen, als wären sie nur Erzeugnisse der Phantasie, die Naturkräfte oder die Eigenschaften Gottes zu personificiren. Es ist wenigstens auch nicht eine Stelle aufzubringen, in der die Begründung einer solch' reinidealistischen Auffassung gegeben wäre. Ebenso unstatthaft ist eine andere Behauptung, daß die Vorstellung von den Engeln nur der Versinnbildlichung der Lehre von der Vorsehung diene, noch dazu so, daß Gott in seiner Weltverwaltung den Engeln die niederen Geschäfte zur Besorgung übertrage, sich selbst aber die höheren und höchsten vorbehalte. Das Alte Testament in seiner kräftigsten Bewegtheit

von dem Geiste Gottes kennt diesen abstracten Begriff der *πρόνοια* gar nicht, sondern er ist erst ein Gebilde späterer Speculation (Weish. Sal. 14, 3); der lebendige Gott ist als der Allgegenwärtige der überall unmittelbar Selbstwirksame. Der Fromme schauet gläubig nur nach dem Auge, das auf Alle blickt und allsehend Alle überwacht (Ps. 33, 18. 13. 14; Esr. 5, 5); der Prophet verwandelt dieses Eine Auge sinnbildlich in sieben Augen, die Gott mit eigener Hand in einen Stein eingräbt, um den Trost zu veranschaulichen, daß der Heilige von Israel mit sorgender Liebe fest sein ganzes Volk umfasse (Sach. 3, 9). Am allerwenigsten verträgt sich jene Betrachtung der Engel mit der Allmacht und Allweisheit Gottes, vor dem es keinen Unterschied von einem Höchsten und Geringsten giebt, und der selbst „seinen Heiligen nicht traut, und seinen Boten Irrthum beilegt“ (Hi. 4, 18; 15, 15). Die verwerflichste Meinung endlich von allen irrigen über die Bedeutung der Engel, sonst vielverbreitet, jetzt als abgethan zu betrachten, war die, daß in ihnen noch ein nicht ganz überwundener Ueberbleibsel des alten Polytheismus sitzen geblieben, wogegen das ganze Alte Testament in seiner Verfechtung des strengsten Monotheismus die unverkennbarste Verwahrung einlegt.

Während es auf Erden stürmet und brauset (Ps. 29), singt in dem himmlischen Tempel Gottes „seine Gesammtheit die Herrlichkeit (9)“, welche „das Haus erfüllt (Ezech. 43, 5; 44, 4)“. Es wäre in diesem Hause öde ohne die Engel; Jehova säße in lautloser Stille einsam auf seinem Throne. Die Engel gehören als מְלֹא, *πλήρωμα τοῦ θεοῦ* zum כָּבוֹד Gottes, und verknüpfen, auf- und niedersteigend, sein himmlisches und irdisches Reich durch Ein Band des Friedens, der in den seligen Höhen wohnt. Ist der biblische Gott eine Wirklichkeit, so liegt in dem Glauben an die Engel eine unerschöpfliche Fülle der Wahrheit heiliger Poesie.

Damit wollen und können wir aber nicht in Abrede stellen, daß auf dem Grunde des einfachen Glaubens im A. T. die frei dichtende Phantasie im Gebiete der Sage wie des Liedes und die sinnreich-symbolisirende Kunst der Propheten sich der Engelslehre bemächtigt habe. Ebenso ändern sich nach verschiedenen Zeiten die Vorstellungen, wie dies am Einleuchtendsten da hervortritt, wo der Hebraismus als Judaismus mit dem Parsismus in Berührung kömmt.

Aber unter den Engeln ragt Einer hervor, der, mit dem Namen מַלְאַךְ יְהוָֹה und מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים besonders ausgezeichnet, in der Geschichte des Alten Bundes so redet und handelt, als wäre er Jehova selbst. In der Genesis tritt allmählich die persönliche Erscheinung Gottes vor ihm zurück. Wir begegnen ihm zuerst Gen. 16 in der Erzählung von der Hagar, wo er augenscheinlich als Jehova selber spricht, indem er ihr die tröstliche Verheißung giebt: „mehren will ich deinen Samen, daß er nicht gezählt werde vor Menge" (10). Man könnte zwar meinen, wie dieses auch von den neueren Theologen meistens so aufgefaßt wird, daß er nur im unbedingten Auftrage Jehovas so rede, aber dieses wird in dem Berichte auch nicht mit einem leisen Winke angedeutet; es liefe dann auf eine Täuschung der Hagar hinaus, welche (V. 13) den Namen Jehovas nennt, der mit ihr geredet, und sagt: „du bist der Gott des Schauens". Als er ihr (V. 11) die Geburt eines Sohnes verkündet, setzt er hinzu: „denn erhört hat Jehova dein Elend". Hier kann man sagen, unterscheide sich ja der Engel von Jehova selbst, und es sey klar, daß er nur wie die anderen Engel im Namen Gottes spreche. Aber man kann auch ebenso gut daraus den Beweis führen, daß der Engel sich geradezu mit Jehova identificire, und daß die sonstige gott-zuversichtliche Sprache des Redenden eher dafür spreche. Indessen räumen wir diese Sichselbstunterscheidung Gottes von dem Engel

auch nach anderen Stellen, wo seiner Erwähnung geschieht, willig ein. In der Erzählung Gen. 18 schimmert sie hindurch: unter den drei Männern, die unter den Eichen Mamres bei Abraham einkehren, tritt Einer davon nach der bloßen Würde seiner persönlichen Erscheinung so bedeutend hervor, daß ihn der Patriarch sogleich besonders anredet (3), und während sie zusammen fragen: „wo ist Sara, dein Weib?" (9), nimmt der Eine dann selbst allein das Wort, spricht im Folgenden geradezu als Jehova (13, 17. 20. 21), und als die zwei anderen Männer nach Sodom vorausgegangen, bleibt er noch bei Abraham allein, der ihn eine Strecke Weges begleitet, führt ein langes Gespräch mit ihm, und „als er seine Reden mit ihm geendigt, ging Jehova weg" (33). Im folgenden Kapitel läßt „Jehova Schwefel und Feuer regnen über Sodom und Gomorrha von Jehova herab vom Himmel" (24), wo ein doppelter Jehova in der Einheit einer Persönlichkeit unverkennbar ist. Nachdem aber der Engel und nicht ein Engel Jehovas so bestimmt hervorgetreten, widerstrebt es Kap. 21, 17 der unbefangenen Auslegung gänzlich, Gott, der die Stimme des Knaben Hagars hört, von dem Engel Gottes, der ihr vom Himmel zuruft, zu trennen, und noch weniger lassen sich Kap. 22, 1—11 beide auseinanderhalten. Wollten wir nun auch bei der weiteren Begleitung des מַלְאַךְ יְהוָה durch die übrigen historischen Bücher die Geltendmachung seines Namens *κατ' ἐξοχήν* im Sinne der Selbstoffenbarung Gottes hie und da bedenklich finden, so haben wir doch entschieden die Richtigkeit unserer Auslegung Jes. 63, 9 bezeugt, wo der Prophet statt Jehova, der den Israeliten immer in ihrer Noth geholfen, den Engel desselben nennt, aber mit dem Namen מַלְאַךְ פָּנָיו „Engel seines Angesichts". Der Prophet giebt uns hier wenigstens seine eigene Erklärung des Engels Jehovas, und diese ist uns als innerhalb des A. T. befindlich

maßgebend für die Auslegung. Es wird jedenfalls in unserer Stelle Ein Engel unter allen Engeln hervorgehoben, der „die Israeliten in seiner Liebe gerettet und in seiner Erbarmung sie erlöst, sie aufgehoben und getragen alle Tage der Vorzeit“. Zu deutlich wird hier der Engel schlechthin an die Stelle Gottes selbst gesetzt, als daß die Einwendung Geltung haben könnte, es komme doch immer nur auch hier, so zu sagen, ein Oberengel als Höchstbevollmächtigter zum Vorschein. Gesetzt aber, man wollte dennoch hartnäckig auf dieser Meinung bestehen, so hat der Prophet Vorsorge, wenn auch keine beabsichtigte, dagegen getroffen, indem er den Engel Jehovas in den „seines Angesichtes“ verwandelt. Denn was kann er anders damit sagen wollen, als daß der Engel das Angesicht Gottes, seine Persönlichkeit, ihn selbst dargestellt und vorgestellt habe. Heißt es doch Ex. 33, 14: פָּנַי יֵלֵכוּ „mein Angesicht soll gehen d. i. ich will gehen, und dir Ruhe geben“; und Deut. 4, 37: „Gott wollte dich herausführen aus Aegypten בְּפָנָיו, durch sein Angesicht, durch seine große Kraft aus Aegypten“. Man würde sich gewiß auch von einer Seite her nicht gegen diese Auffassung des Engels Jehovas gesträubt haben, wenn nicht von der andern wenigstens bei den alten Theologen in seiner Erscheinung ein Hauptbeweis für das Vorhandenseyn der Trinität im Alten Testament gesucht worden wäre. Ein Keim dieser erst im Neuen Testamente entfalteten Lehre liegt allerdings in dem מַלְאַךְ יְהוָֹה, der den verborgenen, unsichtbaren Gott in menschlicher Gestalt zur Sichtbarkeit der Darstellung bringt, indem er Gottes Wesen und Natur sich beilegt, und doch als Gesandter Gottes sich wieder von dem Sendenden unterscheidet. Immer aber ist der Engel Gottes nur als eine vorüberschwebende Erscheinung in die älteste Geschichte des Bundes eingewebt, später mehr der historischen Erinnerung anheimfallend. In dem klaren Lichte der gesetzlichen

Zeit, in der aus ethischem Grunde Gott und Mensch streng auseinander gehalten wird, verschwindet er ganz; bei den Propheten wird er nicht gesehen und gehört, und in den Psalmen wird nur einmal (Ps. 34, 8) ein dichterischer Gebrauch von ihm gemacht. Später wird der Prophet מַלְאַךְ יְהוָה genannt (Hagg. 1, 13), besonders der, welcher dem Herrn, dem Boten des Bundes, den Weg zu seinem Tempel bahnen soll (Sach. 3, 1). Es ist aber bemerkenswerth, daß der Messias, der offenbar in dieser Stelle der Bundesbote heißt, nicht in jenem höchsten Sinne den Namen מַלְאַךְ יְהוָה bekömmt, wie dieser überhaupt nie in den messianischen Weissagungen gefunden wird, und nur wenn dieses der Fall, wenn die Propheten mit jenen Namen den Gesalbten des Herrn als Gottmensch vorausverkündigt hätten, könnten wir sagen, daß mehr als ein Keim der Dreieinigkeitslehre zur bewußten weiteren Gedankenentwickelung im A. T. gegeben sey. Wir können überhaupt nur soviel einräumen, daß schon Gen. 1 und sofort durch das A. T. hindurch in dem Verhältnisse des רוּחַ und דָּבָר in Verbindung mit der Personification der חָכְמָה (Spr. 8, 22 u. ff.) zum אֱלֹהִים der unbewußte dunkle Bildungstrieb zur Herausschaffung des neutestamentlichen Begriffes der Trinität verborgen liege. Aber die Beweise aus jener Pluralform des göttlichen Namens, oder aus der dreimaligen Nennung desselben im Segensspruche (Num. 6, 24—26) und Jes. 6, 3 können gegenwärtig gar nicht mehr in Frage kommen.

[34]) Genau stimmt mit dem *ἐματαιώθησαν* das Wort des Propheten: וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵי הַהֶבֶל וַיֶּהְבָּלוּ; LXX: *καὶ ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων, καὶ ἐματαιώθησαν* (Jer. 2, 5; 2. Kön. 17, 15). הֶבֶל Hauch, Nichtigkeit, Eitelkeit ist ein sehr gewöhnlicher Name für den Götzen.

[35]) Die *διαλογισμοὶ* sind die מַחְשְׁבוֹת im üblen Sinne, wie diese die LXX z. B. Jes. 59, 7 durch jenes Wort aus-

drücken. Sie kommen aus der *καρδία* (לֵב), und sind die schlimmen Gebilde ihres Unverstandes (Gen. 8, 11). Aber Gott הֵנִיא מַחְשְׁבוֹת עַמִּים „er vereitelt die Gedanken der Völker“ (Ps. 33, 10); „er zerbricht die Gedanken der Listigen (Hi. 5, 12)“.

[36]) Die selbstgefällige Weisheit wird im A. T. häufig verspottet; die wahre ist nur die, welche auf der Furcht Gottes ruht (Hi. 28, 28; Spr. 1, 7 u. fl.). „Wo sind nun deine Weisen?“ ruft der Prophet Aegypten zu (Jes. 19, 12); נוֹאֲלוּ *ἐμωράνθησαν*. Ebenso fragt Jeremia: „wie könnt ihr sagen? Weise sind wir! — Zu Schanden werden die Weisen (8, 8)“. Solche Weise sind Thoren. „Es spricht der Thor in seinem Herzen: es ist kein Gott (Ps. 14, 1), oder: לֹא הוּא „er ist nicht“. (Jer. 5, 12).

[37]) Der Apostel setzt die Thorheit vor allem in die Vertauschung der Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes (1. Tim. 1, 17, wo der *ἄφθαρτος* außerdem noch als König der Welt *ἀοράτος, μόνος* genannt wird) mit dem Gleichniß des Bildes des vergänglichen Menschen, der Vögel, vierfüßigen Thiere und Würmer. So sagt auch der Prophet: „mein Volk vertauschte seine Herrlichkeit mit dem, was nicht nützt d. i. den Götzen“ (Jer. 2, 22), und der Psalmist (106, 20) redet dem Apostel ganz ähnlich „sie vertauschten ihre Herrlichkeit mit dem Bilde (בְּתַבְנִית) eines Gras fressenden Rindes“; כָּבוֹד, wofür die LXX *δόξα* gebrauchen, kömmt nur den persönlich-heiligen, lebendigen und alleinigen Gotte zu. „Meine Herrlichkeit geb' ich keinem Andern (Jes. 42, 8; 48, 11)“. Mit diesem Hauptworte des Alten Testaments wird der ganze Schwergehalt des göttlichen Wesens (כָּבֵד ist „schwer seyn“ im Gegensatze zu קָלַל, leicht und nichtig seyn) in seiner aus sich heraustretenden Offenbarungsfülle bezeichnet. In ihm sind alle Eigenschaften Gottes zur Ein-

heit verbunden, und die Seraphim wissen nichts Höheres von dem dreimal Heiligen im Himmel zu singen, als daß die Erde seiner Herrlichkeit voll sey (Jes. 6, 3; Ps. 29, 1. 2. 9). Der קָדוֹשׁ bliebe ein abstracter Begriff, wenn ihm nicht כָּבוֹד zukäme; in dem כָּבוֹד bekundet er sich als der אֵל חַי. Nur der Gott der Wahrheit kann sagen: אֶכָּבְדָה „ich will mich verherrlichen" (Ex. 14, 4; Hagg. 1, 8 u. s. w.). Daher wird die Identität des unsichtbaren Gottes zu einer sichtbaren Realität (Ex. 33, 18. 22) in der Geschichte seines Volkes. Wir begegnem dem Worte zum ersten Male Ex. 16, 7, wo Moses und Aaron den Söhnen Israels verkünden, sie sollten am Morgen כְּבוֹד יְהוָֹה sehen, als sie nach der Wüste hinblickten, da erschien die Herrlichkeit Jehovas בֶּעָנָן, in einer Wolke (10 vgl. 14, 19). Am Tage zeigt Moses dem Volke Jehova in einer Rauchwolke, des Nachts im Feuer, „dem großen Feuer" (Deut. 5, 36), und „der ganze Berg Sinai rauchte, weil Jehova auf ihn herabgestiegen im Feuer (Ex. 19, 18), er brannte bis hoch in den Himmel, bei Finsterniß, Gewölk und Dunkel" (Deut. 4, 11). Die Wolken- und Feuersäule bleibt Sinnbild des nahen Offenbarungs-Gottes auf dem ganzen Zuge durch die Wüste (vgl. besonders Num. 14, 10. 21. 22. vgl. m. Jes. 4, 5), und steht als Symbol des כְּבוֹד־יְהוָֹה vor dem Eingange des אֹהֶל מוֹעֵד des Zeltes der Zusammenkunft (Num. 16, 19; 20, 6). Aber im Innern der Stiftshütte, wie später im Salomonischen Tempel, ruhet die Herrlichkeit Gottes im Allerheiligsten (1. Kön. 8, 11; 2. Chron. 7, 1. 2. 3) über der Bundeslade auf der כַּפֹּרֶת zwischen den Cherubim; sie ist der Thron seiner Herrlichkeit (Jer. 14, 21), auf welchem er als König יֹשֵׁב כְּרוּבִים (Ps. 99, 1), wobei aber ausdrücklich zu bemerken, daß er nicht als ein Licht- oder Feuerzeichen dargestellt wird. So ist der Tempel der irdische Wohnsitz der Herrlichkeit Gottes (Ps. 26, 8; 63, 3) als des Königs der Herrlichkeit (Ps. 24,

7. 8. 9. 10). Als aber die Bundeslade hinweggeführt wurde, da wanderte die Herrlichkeit Jehovas aus von Israel (1. Sam. 4, 21. 22) und erschien dem Propheten Ezechiel in der Fremde am Chebar, sich erhebend über den vier Lebendigen, den Cherubim (1, 28; 3, 12. 23; 8, 4; 9, 3; 10, 4. 18. 19; 11, 22. 23); nach Vollendung des von ihm geschauten neuen Heiligthums zieht sie vom Osten her, die ganze Erde erleuchtend, wieder ein und erfüllet das Haus (43, 1—5). Bei der Rückführung des Volkes aus Chaldäa soll sich die Herrlichkeit Gottes offenbaren (Jes. 40, 5) und den Zug der Heimkehrenden sammeln (58, 8); sie soll über dem neuen Jerusalem aufgehen (60, 1. 2) und alle Könige der Heiden werden sie dort schauen (62, 2; Ps. 102, 16. 17); sie wird zu einem Strahle der ergötzlichen Freude für die, welche früher über Jerusalem sich betrübt, und alle Völker, auch die entferntesten sollen sie schauen und verkündigen (66, 11. 18. 19.); Jehova will Jerusalem werden zur Herrlichkeit in ihrer Mitte (Sachar. 2, 9), ja, die ganze Erde soll von ihrer Erkenntniß erfüllt werden (Hab. 2, 14), wie das Wasser den Meeresgrund bedeckt (vgl. mit Jes. 11, 9). Aber die Herrlichkeit Gottes offenbaret sich auch in der Natur, in der sich der Schöpfer derselben freuet (Ps. 104, 31); „die Himmel erzählen sie (Ps. 19, 2), die Erde ist voll von ihr (s. oben Jes. 6, 3)“, der Gott der Herrlichkeit läßt seiner Stimme Macht und Pracht im Donner vernehmen (Ps. 29, 3), und der Dichter ruft Gott an, selbst über den Himmel und die ganze Erde seine Herrlichkeit zu erheben (Ps. 57, 6. 12; Ps. 108, 6). Die ganze Schöpfung ist das Gewand der Herrlichkeit Jehovas in Glanz und Schmuck הוֹד וְהָדָר (Ps. 104, 1); vor Allem aber hat er den nach seinem Bilde Geschaffenen mit seinem כָּבוֹד וְהָדָר gekrönt (Ps. 8, 6), und in dem Geiste des Menschen leuchtet Gottes Herrlichkeit, so daß כָּבוֹד sogar Name des Menschengeistes geworden (Ps. 7, 6;

16, 9; 108, 2). — Wie nun geboten ist, den Heiligen durch Heiligung zu heiligen (הַקְדִּישׁ), so soll man den, dem allein כָּבוֹד gehört, verherrlichen (כַּבֵּד Ps. 50, 23), oder die Herrlichkeit geben (הָבוּ לַיהוָה כָּבוֹד Ps. 29, 1. 2). Von der irdischen Herrlichkeit des Menschen kömmt כָּבוֹד selten vor; so z. B. 2. Chron. 32, 27 von der des Königs Hiskia, mit עֹשֶׁר verbunden; Hos. 9, 11 wird die schnell entfliehende Herrlichkeit Ephraims genannt, u. 10, 6 heißt der Hauptgötze seines Landes, der von ihm weggewandert, so. Das deutsche „Ehre" bezeichnet das Wort entschieden 2. Chron. 26, 19, und Hi. 19, 9 hat es diese Bedeutung im besten Sinne. Aber immer übersetzen wir es in seiner höchsten Bedeutung, wenn es von Gott gebraucht wird, am entsprechendsten durch „Herrlichkeit": denn nur ihm, dem persönlich-Heiligen als dem „Herrn" der Welt kömmt in Wahrheit כָּבוֹד zu. Es ist ein einziges, außer in der heiligen Schrift, nicht vorkommendes Wort; es gehört der Offenbarung vorzugsweise an. Diesem Worte in seiner Erfüllung ist das Evangelium Johannis gewidmet. „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns — ἐσκήνωσεν, wie die Herrlichkeit Gottes einst unsichtbar schon „gezeltet" in der Stiftshütte —, und wir haben gesehen seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voll von Huld und Wahrheit (1, 14)".

[38]) Moses gab ein eigenes Gebot gegen die Thorheit aller Thorheiten, gegen die Sünde aller Sünden, die Herrlichkeit des ewig-lebendigen Gottes mit dem Bilde anderer Götter zu vertauschen (Ex. 20, 3), und die Propheten eifern von Anfang bis zu Ende gegen diese schwer zu überwindende Unvernunft des am Sinnlichen auch in der Ergreifung des Uebersinnlichen hangenden Menschen. Der Götzendienst ist ihnen ein Abscheu Gottes (תּוֹעֵבָה); der Götze, der לֹא־אֵל „der Nicht-Gott" heißt אֱלִיל „der Nichtige"; er ist ein שֶׁקֶר eine „Lüge", ein הֶבֶל „Hauch", ein מֵת

„Todter“, eine נְבֵלָה „Leiche“, ein פֶּגֶר „Aas“, ein אָוֶן „Frevel“, ein שִׁקּוּץ „Gräul“, ein גִּלּוּל „Koth“; die Bilder der fremden Götter, der אֱלֹהִים אֲחֵרִים, die עֲצַבִּים, פְּסִלִים, נְסָכִים, צְלָמִים, Wahnbilder von Holz und Stein, Gold und Silber, sind ein eitles „Machwerk“ menschlicher Hände. Am würdigsten erschiene noch, den selbstgemachten Gott in einem Menschenbilde (כְּתַבְנִית אִישׁ) darzustellen, und diese Weisheit der heidnischen Kunst hat der Apostel besonders vor Augen. Aber auch diese wird schon von dem Propheten als die lächerlichste Thorheit mit dem beißendsten Spotte gegeißelt (vgl. besonders Jes. 44, 13 u. fl.). Der Mensch und das, woraus er seinen Götzen bildet, ist ein Werk Gottes und so kann sich der Erschaffene nicht tiefer herabwürdigen, als wenn er vor dem מַעֲשֵׂה יָדָיו (Deut. 31, 29; Jes. 2, 8) niederfällt. Die mehrfach aufgeworfene Frage, ob man sich die „fremden Götter“, die man in Guß- und Schnitzbildern anbetete, als belebt und beseelt gedacht, ist so gewiß zu verneinen, als jene „Nichtige“ und „Todte“ genannt werden. In der Stelle 2. Kön. 18, 27 verspottet Elia unübertrefflich den Gott, der nicht helfen kann, weil er nicht lebt: „ruft ihn nur mit lauter Stimme: denn er ist ja Gott. Er könnte in Nachdenken versunken, bei Seite gegangen, auf der Reise seyn, vielleicht schlafen und dann aufwachen.“ Eben diese vernichtende Ironie findet sich Richt. 6, 31; 10, 14; Jes. 46, 2. Auch Richt. 11, 24 spricht nicht für den hier scheinbar auftauchenden Glauben an die Wirklichkeit heidnischer Götter, sondern Jephtha redet nur, sich herablassend zum König der Ammoniter, in der Sprache seines Wahnes, als könne sein Gott Kamosch ihm ein Land in Besitz geben. Ps. 115, 4—7 heißt es: „ihre Bilder sind von Silber und von Gold, das Machwerk von Menschenhänden. Einen Mund haben sie, aber sie reden nicht; Augen haben sie, aber sie sehen nicht; Ohren haben sie, aber sie hören nicht; eine Nase haben sie, aber

sie riechen nicht; ihre Hände — sie können nicht greifen, ihre Füße — sie können nicht gehen; nicht einen Laut können sie von sich geben mit ihrer Kehle." Was hier der Psalmist von den Bildern sagt, das versteht er gewiß auch von den Göttern. Wandern sie doch mit ihren Bildern in die Gefangenschaft (Jes. 46, 2), wie denn überhaupt dieser Prophet unerschöpflich in der Verspottung der Scheingötter ist.

[39]) Wie das *παρέδωκεν*, so wird das שִׁלַּח im A. T. von Gott gebraucht. Hi. 8, 4 heißt es: וַיְשַׁלְּחֵם בְּיַד פִּשְׁעָם „er überließ sie der Gewalt ihrer Missethat" und Ps. 81, 13: וָאֲשַׁלְּחֵהוּ בִּשְׁרִירוּת לִבָּם „ich überließ, ich gab dahin mein Volk der Verstocktheit seines Herzens". Die Verstockung erscheint auch hier als eine Strafe. Es ist in der allweisen Oekonomie der Gerechtigkeit Gottes also geordnet, daß der Mensch in dem beständigen Nachgeben gegen seine böse Lust in dieser selbst seine Strafe finden muß. — Mit dem gröbsten und verfeinertsten Götzendienst ging die zerstörende Sinnenlust stets Hand in Hand. Den furchtbarsten Gräuel derselben züchtigt auch das Mosaische Gesetz. Auf die entsetzlichste Unnatur, (V. 26. 27) das Heilige in das Unheilige verkehrend, weist der Name des Geschändeten (קָדֵשׁ) hin Vgl. Deut. 23, 17.

[40]) In dem *δοκιμάζειν* liegt nicht bloß das „Prüfen", sondern auch „Erwählen", das mit Verstand und überlegender Einsicht „prüfend Erwählen"; im Hebräischen ist es nicht sowohl בָּחַן, als בָּחַר, besonders nach aramäischem Sprachgebrauch. Vgl. Jes. 48, 10, wo בָּחַר dem צָרַף ganz parallel steht. Ebenso Hi. 34, 4; 2. Chron. 34, 6; Spr. 8, 10.

[41]) Das *πληροῦσθαι* findet sich genau in dem בִּמְלָא z. B. Gen. 6, 11: וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ חָמָס; *ἀδικία* = עַוְלָה; *πο-*

νηρία = רֹעַ; *πλεονεξία* = בֶּצַע; *κακία* = אָוֶן; *φθόνος* = קִנְאָה; *φόνος* = רָצַח; *ἔρις* = מַצָּה; *δόλος* = מִרְמָה; *κακοηθεία* kömmt nicht bei den LXX für ein hebräisches Wort vor; wir könnten es durch לֹא־מוּסָר ausdrücken; auch *ψιθυριστὴς* fehlt, aber es entspricht dem נִרְגָּן; *κατάλαλος* ist auch nicht bei den LXX, aber es ist אִישׁ רָכִיל; *θεοστυγὴς* wird gleichfalls vermißt, es ist der שֹׂנֵא יְהוָֹה; *ὑβριστὴς* = זֵד; *ὑπερήφανος* = גֵּאֶה; *ἀλαζών* = יָהִיר; *ἐφευρετὴς* steht nur hier, es erinnert aber an den יֵצֶר עָמָל Ps. 94, 20 oder יֵצֶר רָעָה וְחֹשֵׁב מַחֲשָׁבָה Jer. 18, 11; zu *γονεῦσιν ἀπειθεῖς* vgl. Ex. 20, 12; 21, 15. 17; Lev. 20, 9; Spr. 20, 20; 30, 17 und dazu meinen Commentar; *ἀσύνετος* = נָבָל; *ἀσύνθετος* = בָּגוֹד Jer. 3, 7 LXX; *ἄστοργος* nicht bei den LXX, ist aber der לֹא־חָסִיד, der kein Mitleiden kennt; auch *ἄσπονδος* wird bei den LXX vermißt, aber *ἀνελεήμων* wird Spr. 5, 9 u. 12, 10 für אַכְזָרִי gebraucht. Zu dem *συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσι* (V. 32) läßt sich das וַתִּרֶץ עִמּוֹ Ps. 50, 18 vergleichen.

[42]) Der Tod tritt schon hier nach seinem tiefen Zusammenhange mit der Sünde als Strafe derselben und in seiner geistigen Bedeutung dem Leben gegenüber hervor. Leben und Tod, Licht und Dunkel, das sind die beiden in der Natur begründeten Gegensätze, die, wie im Neuen Testamente, so schon im Alten durch alle Schriften hindurchgehen. Als Moses mit Hinweisung auf das Gesetz Segen und Fluch verkündet, nennt er jenen das Leben, und diesen den Tod; und wenn Salomo den Jüngern der Weisheit den Baum des Lebens verheißt, so läßt er die Knechte der Thorheit in die Nacht des Todes hinabsteigen. Es giebt Grundgefühle und Grundgedanken, in denen das Bewußtseyn des Menschen mit Nothwendigkeit wurzelt; er vermag sie nicht weiter zu beweisen, noch aufzuheben; er i s t in ihnen, und h a t

sie. Das Tiefste und Höchste in ihm ist das unmittelbare Gefühl des Lebens, in dem er besteht und denkt; vor seinem Gegensatze schaudert ihn, und er erträgt ihn nicht. Alles Heil ist ihm beschlossen in dem Worte Leben, Alles Unheil in dem Worte Tod.. „So wird die Gerechtigkeit zum Leben, aber wer dem Bösen nachjagt, gelangt zu seinem Tode (Spr. 11, 19)". Hauptwort ist und bleibt: הַנֶּפֶשׁ הַחֹטֵאת הִיא תָמוּת „die Seele, die sündiget, sie muß sterben" (Ezech. 18, 4). Vgl. vor allem Kap. 5, 12 unsres Briefes und dazu die Monographie in Bezug auf diese Stelle „die Sünde", besonders S. 112 u. fl.

[43]) „Gott verkündete sein Wort Jakob, seine Satzungen und Rechte Israel; also hat er keinem Volke gethan, und die Rechte erkennen sie nicht (Ps. 147, 19. 20 vgl. mit Sir. 24)". Die Propheten eifern aber gegen den selbstgefälligen Dünkel und den Stolz Israels auf sein Gesetz; auf das Stärkste hat Jeremia die, welche sich des Gesetzes und des Einen Gottes rühmten, aber seine heiligen Gebote übertraten, gedemüthigt: „ziehet nach den Inseln der Chittäer und sehet, nach Kedar sendet, und merket wohl, und sehet, ob dergleichen da geschehen. Hat ein Volk vertauscht die Götter? Und sie sind doch keine Götter! — Doch mein Volk vertauschte seine Herrlichkeit für das, so nichts nützet. Entsetzt euch, ihr Himmel, darob, schaudert und starret gewaltig! spricht Jehova (2, 10—12)." Ebenso Ezechiel: „Das ist Jerusalem, das ich mitten unter die Völker gesetzt, und rings um sie Länder. Aber es vertauschte meine Rechte in Bosheit mehr, als die Heiden, und meine Satzungen mehr, als die Länder rings um sie: denn meine Rechte haben sie verworfen, und meine Satzungen sie wandelten nicht in ihnen. Darum spricht also der Herr Jehova: dieweil ihr's ärger macht, als die Heiden, die rings um euch, in meinen

Satzungen nicht wandelt, und meine Rechte nicht übt, und nach den Rechten der Völker, die um euch her, nicht thut: darum spricht so der Herr Jehova: sieh'! ich will nun auch an dich, und in deiner Mitte Gerichte üben vor den Augen der Heiden (5, 5—8)".

[44]) Das *κρίμα* entspricht sowohl דִּין als מִשְׁפָּט, wie beide Wörter Hi. 36, 17 neben einander stehen; die LXX in der nicht genau übersetzten Stelle geben דִּין durch *κρίμα;* ebenso 19, 29 ist דִּין Strafgericht. Sonst ist für מִשְׁפָּט in der Bedeutung „Gericht" gewöhnlicher *κρίσις;* so in der Hauptstelle Pred. Sal. 9, 11. Insofern Gott als die Wahrheit und in Folge seiner Wahrheit ein אֹהֵב צְדָקָה וּמִשְׁפָּט „der Gerechtigkeit und Recht liebt" ist (Ps. 33, 5), muß er Gericht halten, das die Bösen als Strafgericht erfahren, und so ist in dem Einen Worte מִשְׁפָּט nothwendig „Recht" und „Gericht" enthalten. In der תּוֹרָה hat er das ganze Recht und das Gericht gegeben und verkündet; die einzelnen Gebote des Gesetzes sind Rechte und Gerichte (מִשְׁפָּטִים); darum liebt Jeremia die Redensart: „Gott redet Gerichte mit seinem Volke (1, 16; 4, 12 u. a. St.)". Aber die Rede Gottes wird zur That, und er setzt den Bösen ein Gericht, in dem sie in der Gemeine der Gerechten nicht bestehen werden (Ps. 1, 5). Die Bücher der Propheten sind auf allen Blättern voll von den göttlichen Gerichten, die durch fremde Nationen über sein von ihm abgefallenes Volk ergehen sollen. So konnte P. schon auf das A. T. gestützt, das dem Sünder seinen Tag des göttlichen Zorn, dem ganzen Volke in einzelnen Epochen, und dem theokratischen Staate ein letztes Gericht verkündet, wohl sagen: *οἴδαμεν δέ.*

[45]) Vortrefflich heißt es Ps. 50, 21: „ich schwieg; da dachtest du, ich sey wie du; nun will ich dich aber züchti-

gen, und dir's vor Augen legen", wo auch das דִּמִּיתָ ganz mit dem λογίζῃ übereinstimmt. Gesetz, Propheten und Psalmen predigen die Langmuth Gottes nach seiner unerschöpflichen Güte. Weil er die μακροθυμία hat, der אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד (vgl. besonders Ps. 103, 8) ist, darum „wartet er", zu strafen, um immer wieder zu begnadigen (Jes. 30, 18). Vortrefflich setzt Elihu aus einander (Hi. 33, 14), wie Gott zwei-, dreimal mit dem Menschen redet, und es nach seiner Langmuth und Geduld nicht an Einwirkungen und Warnungen fehlen läßt, um ihn von seinen bösen Wegen abzuziehen und ihn vor dem Gerichte zu bewahren. Langmuth und doch unauslöschlicher Eifer der strafenden Gerechtigkeit sind in Gott vereinigt. „Jehova ist langmüthig und groß von Kraft, und läßt nicht ungestraft (Nah. 1, 3)". Gar herrlich läßt der Prophet Hosea, der so recht voll ist von der Liebes- und Zorngluth Gottes, den Barmherzigen zu seinem Volke reden: „umwendet sich in mir mein Herz, völlig entbrannt ist mein Mitleiden! — Nicht austhun will ich die Gluth meines Zornes: denn Gott bin ich, und nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte! (11, 8. 9)". In der oben angeführten Psalmstelle „er liebt Gerechtigkeit und Recht" heißt es in dem parallelen zweiten Versgliede: „von der Güte Jehovas ist die Erde voll". Gerade die Güte, der lebendige Quellpunkt des göttlichen Wesens, soll zur μετάνοια zur Sinnesänderung, zur Buße führen. Die Propheten sind in diesem Sinne die rechten Bußprediger. שׁוּבוּ בָּנִים שׁוֹבָבִים „bekehret euch, ihr abgekehrten Kinder" ruft Jeremia (3, 14) seinem Volke zu, und noch einmal: „bekehret euch, ihr abgekehrten Kinder, ich will heilen eure Abkehrungen (22)", und dann sagen sie: „siehe! wir kommen zu dir: denn du Jehova bist unser Gott". Sie erklären ihr früheres Leben für Lüge, und betheuern, daß sie nur in Jehova ihr Heil finden (23); sie schließen mit den

ewigen Worten der Buße und Bekehrung, daß sie die schweren Leiden, die sie betroffen, jetzt als nothwendige Zuchtmittel zu ihrer Erkenntniß der Schuld (13) und Reue betrachten, und demüthigen sich also sagend: „da liegen wir in unserer Schande, und es bedeckt uns unsre Schmach: denn gegen Jehova, unsren Gott, sündigten wir und unsre Väter von unsrer Jugend an bis auf diesen Tag, und hörten nicht auf die Stimme Jehovas, unsres Gottes (3, 25)". Das ist die wahre Sprache der echten *μετάνοια*.

[46]) Derselbe Prophet in demselben Zornes- und Liebes-Kapitel setzt vorher alles Unheil der Kinder Gottes in die *σκληρότης*, in die שְׁרִרוּת לִבָּם (17), „Starrheit ihres Herzens", in der sie wandelten. Diese שְׁרִירוּת, auch קְשִׁי „Verhärtung" (Deut. 9, 27, wo die LXX übersetzen: *μὴ ἐπιβλέψῃς εἰς τὴν σκληρότητα τοῦ λαοῦ*) betrachtet auch der Weise (Spr. 28, 14) als den sicheren Grund des unausbleiblichen Falles: מַקְשֶׁה לִבּוֹ יִפּוֹל בְּרָעָה „wer sein Herz verhärtet, fällt in's Unglück". Ein solcher täuscht sich, wenn er meint, er entgehe dem Zorne Gottes; er „spart sich diesen nur auf" für den Tag des Gerichts, wie dieses *ϑησαυρίζειν* die LXX auch für das demselben Sinn ganz entsprechende צָפַן gebrauchen (Hi. 21, 19; Spr. 1, 18). Das Gericht Gottes culminirt an dem Tage des Zornes, בְּיוֹם אַפּוֹ *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς* Ps. 110, 5.

[47]) Die Propheten leiten alles Unheil des Volkes aus seiner Widerspenstigkeit ab; besonders eifert Ezechiel gegen diese, und braucht dafür vorzüglich das Wort מְרִי; er nennt Israel geradezu בֵּית מְרִי (2, 5. und häufig. Vgl. auch Jes. 30, 9: כִּי עַם מְרִי הוּא). Man kann aber auch an das Mosaische מְרִיבָה, an den Hader des Volkes mit Gott in der Wüste denken, und an den Brunnen, der zur Erinnerung

מֵי מְרִיבָה (LXX *ὕδωρ ἀντιλογίας*) genannt wurde. Vgl. 4 Mos. 20; besonders 13; 27, 14 u. s. w. Für diesen Hader mit Gott traf Israel sein Zorn. Daher können wir passend für unsere Stelle Ps. 106, 32 anführen: וַיַּקְצִיפוּ עַל מֵי מְרִיבָה. — Der Apostel hätte für *ἐξ ἐριθείας* recht gut auch *ἀντιλογίας* gebrauchen können. Bei *ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ* erinnern wir dann, daß die Rechte Jehovas Wahrheit (אֱמֶת) genannt werden, vgl. Ps. 19, 10; und bei *θυμὸς καὶ ὀργὴ* verweisen wir wieder vor allem auf den mächtigen Zorn- und Todes-Psalm 90, besonders V. 7: „in deinem Zorn fahren wir dahin, und in deinem Grimm werden wir dahin gescheucht". חֵמָה und עֶבְרָה (V. 7 und 11), dem *θυμὸς* entspricht, bezeichnet die innere Aufwallung und Gluth, אַף (*ὀργὴ*), die Aeußerung derselben in der Zornesthat; die Folge derselben ist „Angst und Bedrängniß", *θλίψις καὶ στενοχωρία*, die wir gerade so verbunden finden Jes. 30, 6, wo die LXX beide Wörter für צָרָה וְצוּקָה gebrauchen. Aber diese Noth kömmt über „jede Seele des Menschen", was gewiß mehr ist, als wenn es bloß hieße: „über jeden Menschen"; *ψυχὴ* ist nicht, wie man zu sagen pflegt, geradezu נֶפֶשׁ in der Bedeutung von „Person", sondern, indem es allerdings diesem entspricht, hebt es die Innerlichkeit im Gegensatz zur äußeren Leiblichkeit hervor. Daß Drangsal und Angst die Seele so recht im Innersten erfahre, darauf kömmt es hier bei dem Ausdruck an. In diesem Gegensatze steht נֶפֶשׁ zu בָּשָׂר Jes. 10, 18: מִנֶּפֶשׁ וְעַד־בָּשָׂר „von der Seele bis zum Fleische". Nimmermehr darf z. B. auch Ps. 72, 13 וְנַפְשׁוֹת אֶבְיוֹנִים יוֹשִׁיעַ bloß übersetzt werden: „und die Personen der Armen wird er retten", sondern der Nachdruck liegt auf den „Seelen", daß es nicht auf eine nur leibliche Rettung ankomme. Vgl. auch Jer. 20, 13. Die Unparteilichkeit Gottes, die *προσωποληψία*, wird vorzüglich stark hervorgehoben Hi. 34, 19: לֹא נָשָׂא פְּנֵי שָׂרִים „er ist

nicht partheiisch gegen Fürsten, und sieht nicht den Reichen vor dem Armen an". Vgl. auch Deut. 10, 17 und sonst.

[48]) Der Prediger schließt sein Buch (12, 14) mit der Verkündigung, daß Gott über alles Verborgene (כָּל־נֶעְלָם) Gericht halten werde, es sey gut oder böse. Vgl. auch Ps. 90, 8: „du setzest unser Verborgenes (עֲלֻמֵנוּ) vor das Licht deines Angesichts". Bemerkenswerth ist, daß die alttestamentliche Sprache kein bestimmtes Wort für „Gewissen" (συνείδησις) hat. Aber an den eindringlichsten Schilderungen desselben fehlt es nicht. Vgl. besonders Ps. 51, 5: „meine Sünde ist immerdar vor mir". Grundwort dafür ist רוּחַ und נִשְׁמַת אָדָם, der Geist, der das Wissen des Menschen bedingt. Vgl. Spr. 20, 27: „Leuchte Jehovas ist der Geist des Menschen, alle Gemächer des Innern wohl durchforschend". —

[49]) Wenn wir den Einklang zwischen der prophetischen Verkündigung und der apostolischen Lehre von der zukünftigen Erscheinung des Messias zum Gericht suchen, dürfen wir vor allem nicht übersehen, daß die Weissagung der Propheten zunächst ihr Ziel in der ersten Erscheinung des Davididen beim Ablauf der ersten Weltepoche (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים) hatte. Aber er sollte ein ewiger König seyn, und ein ewiges Reich gründen (Jes. 9, 5. 6). Da ihm nun das richterliche Amt an sich bestimmt zugeschrieben wird (Jes. 11, 3. 4), so liegt das künftige weltrichterliche בְּיוֹם יְהוָה in der Weissagung nothwendig eingeschlossen. Vgl. auch Ps. 110, 5 verbunden mit V. 6. Der erschienene Christus, der als König der Könige auch Prophet der Propheten ist, auf dem der רוּחַ יְהוָה ruht, und der die דַּעַת יְהוָה besitzt, hat dann das Werk der Weissagung über die Vollendung seines Reiches und das Endgericht fortzusetzen und zum Abschluß zu bringen. Eben in jener Stelle Jes. 11, 3 heißt es ausdrücklich,

daß der Messias „nicht nach dem Sehen seiner Augen, und nicht nach dem Hören seiner Ohren richten werde", nicht nach der äußerlichen That und dem Wort, sondern, daß er „die Gottesfurcht" also „das Verborgene" unmittelbar wahrnehme. Vor allem gehört hieher Mal. 3, 2, was von dem Boten des Bundes, dem Herrn, der plötzlich zu seinem Tempel kömmt, verheißen wird: „und wer erträgt den Tag seines Kommens, und wer besteht bei seinem Erscheinen? — Denn er ist wie Feuer des Schmelzers, und wie Lauge der Wäscher". — Vgl. dazu m. Commentar zu den kleinen Propheten S. 476 und überhaupt über das Gericht Gottes, den Tag des Herrn, die ausführliche Erörterung schon in der Schrift „die Sünde" S. 120 u. ff. Es ist aber immer hervorzuheben, daß die Propheten außer den einzelnen Tagen des Herrn, den Hauptepochen seines fortwährenden Gerichts, nur ein Endgericht vor der ersten Erscheinung des Messias kennen, und namentlich gilt dies von dem letzten derselben, dem Maleachi, der „Elia, den Propheten, den Boten Gottes, der den Weg bahnet vor ihm" (3, 1. 23), vor dem Eintreten „des Tages Jehovas, des großen und furchtbaren" verkündet. Unter vielen Beschreibungen und Schilderungen dieses Tages verdient die Maleachi's eine besondere Beachtung: „Sie (die Gottesfürchtigen) werden mir, sagt Jehova, auf den Tag, den ich mache, zum Eigenthum, und ich schone ihrer, wie schonet ein Mann seines Sohnes, der ihm dient. Und ihr kehret um und sehet, was für ein Unterschied zwischen dem Gerechten und Ungerechten, zwischen dem, der Gott dienet, und dem, der ihm nicht dienet. Denn siehe! der Tag kommt, brennend wie der Ofen, und es werden alle Uebermüthige und Thäter der Bosheit Stoppel, und es zündet sie an der kommende Tag, sagt Jehova Zebaoth, der ihnen nicht läßt Wurzel und Ast. Und es geht euch auf, die ihr fürchtet meinen Namen, die Sonne der Gerech-

tigkeit, und Heilung zwischen ihren Schwingen; und ihr ziehet aus, und hüpft wie Kälber der Mast. Und ihr tretet nieder die Bösen: denn sie werden seyn wie Asche unter ihren Fußsohlen, an dem Tage, den ich mache, sagt Jehova (3, 17—21)".

[50]) Jer. 4, 4 ist in einem gleichen Zusammenhange der אִישׁ יְהוּדָה nachdrucksvoll angeredet. Vgl. auch Jes. 5, 3. — Es verhält sich ebenso mit dem Namen יִשְׂרָאֵל Jes. 49, 3. — Jer. 2, 14 wird gesagt, daß Israel nicht sowohl Knecht, als vielmehr Eingeborner des Hauses sey; dennoch aber hat Israel, wie der Prophet rügt, die lebendige Quelle des wahren Gottes verlassen und sich löchrige Brunnen gegraben, die kein Wasser halten.

[51]) Das *ἐπαναπαύομαι ἐπὶ*, entspricht ganz dem hebr. נִשְׁעַן עַל Mich. 3, 11 nach der LXX. — Jesaja nennt das Gesetz einen wohlgeprüften, kostbaren Eckstein fester Gründung (28, 16). — Vgl. den Ruhm des Gesetzes, besonders Ps. 119. — Nur der *Ἰουδαῖος* konnte daher sagen: עָזִּי יְהוָֹה, Jes. 12, 2; Hab. 3, 18 אֲנִי בַּיהוָֹה אֶעְלוֹזָה *ἐγὼ ἐν τῷ κυρίῳ ἀγαλλιάσομαι.* Nachher wird das, was im A. T. dem Gesetze zugeschrieben wird, auf den, der sich seines Besitzes rühmt, selbst übergetragen. Sehr häufig wird das Gesetz ein Licht und eine Leuchte genannt; Ps. 19, 9 wird von ihm gerühmt, daß es מְאִירַת עֵינַיִם „Augen erleuchtend" sey. Vgl. auch Ps. 119, 105; ein Lehrer der Einfältigen heißt das Gesetze auch Ps. 19, 8. Von dem עֶבֶד יְהוָֹה, in dem das wahre Israel zur höchsten Entwickelung gelangt, wird Jes. 42, 7 verheißen, daß er die Augen der Blinden öffnen und die erleuchten werde, die im Fernsten sitzen. Das Gesetz, insofern es den heiligen Gott offenbart, ist die Wahrheit (Ps. 19, 20), und diese hat in der תּוֹרָה Gestaltung gewonnen. Hebräisch würde der *μόρφωσις* die תְּמוּנָה ent-

sprechen, wofür die LXX Ps. 17, 15 geradezu *δόξα* gebrauchen. Jes. Sirach Kap. 24 nimmt die personificirte Weisheit (Spr. 8) als die gestaltete תּוֹרָה in Israel ihre Wohnung.

52) Stehlen und Ehebrechen steht oft so zusammen verbunden; z. B. Ps. 50, 18, wie denn überhaupt die zweite Hälfte dieses Psalms hieher gehört. Wenn man annehmen muß, daß der Apostel nicht bloß die Gegenwart im Auge habe, sondern auch auf die Demüthigung des Stolzes seines Volkes durch den Mund der alten Propheten zurücksehe, so kann man bei der Entweihung des Heiligthums z. B. vorzüglich an Maleach. 3, 8—10 erinnern.

53) Der Apostel scheint namentlich an Jes. 52, 5 gedacht zu haben. Dort steht freilich im Urtext nur וְתָמִיד כָּל־הַיּוֹם שְׁמִי מִנֹּאָץ. Aber die LXX übersetzen verstärkend: *δι' ὑμᾶς διαπαντὸς τὸ ὄνομα μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι*, welchen letzteren Zusatz sich Paulus zur Beschämung der Juden besonders gut aneignet; ebenso das *δι' ὑμᾶς*; nur *διαπαντὸς* läßt er aus, weil er aus dem Gedächtnisse citirt; oder war es ihm vielleicht zu stark? — Verwandt ist auch die Stelle Ezech. 36, 20 u. 21, wo das בַּגּוֹיִם steht. Vgl. auch Mal. 1, 12. Jes. 48, 11 wird von der Entweihung des Namens das verb. חִלֵּל gebraucht.

54) Die Beschneidung, das מוּל, das Beschneiden der עָרְלָה, der Vorhaut, war das äußere Zeichen des Bundes (אוֹת), der Aufnahme in denselben (Gen. 17, 10 u. ff.). Aber man verwechselte den Bund und die Erfüllung des Gesetzes mit dem Zeichen. Daher eifern schon die Propheten gegen den Stolz auf diese Aeußerlichkeit und weisen nachdrucksvollst auf die Innerlichkeit der Herzensbeschneidung hin. Deut. 10, 16; 30, 6: „beschneidet die Vorhaut eures Herzens, und euren Nacken machet nicht ferner hart"; 30, 6: und es

beschneidet Jehova, dein Gott, dein Herz und das Herz deines Samens, daß du liebest Jehova, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele um deines Lebens willen". Besonders gehören die Ermahnungen Jeremias hieher: „beschneidet euch Jehova, und thut ab die Vorhäute eures Herzens, ihr Männer Judas und Bewohner Jerusalems"! (4, 14). — Bemerkenswerth ist, daß auch in diesem Zusammenhange der אִישׁ יְהוּדָה nachdrucksvoll angeredet wird. *Καρδία* = לֵב wird in seiner natürlichen Unreinheit als Sitz und Werkstätte der Böses bildenden Gedanken genannt, und die *περιτομή* dabei urgirt, insofern durch sie etwas, das Verunreinigende (עָרְלוֹת), hinweggethan wird. S. noch vorzüglich Jer. 9, 24 u. 25.

[55]) Alles, was im A. T., von dieser Bevorzugung Israels vor den Heiden gesagt ist, finden wir zusammengedrängt in dem schon angeführten Worte des Propheten (Jes. 42, 21), daß Gott nach seiner freien Gnade in Folge seiner Gerechtigkeit Israel ein Gesetz gegeben, das er als groß und herrlich unter den Völkern erweisen wolle; יַגְדִּיל תּוֹרָה וְיַאְדִּיר. — Was die *λόγια τοῦ θεοῦ* betrifft, so finden wir diese Bezeichnung bei den LXX z. B. Num. 24, 4. 16 für אִמְרֵי אֵל gebraucht.

[56]) *Πίστις* hier von Gott selbst gebraucht, entspricht ganz dem hebräischen אֱמֶת in der Stelle Amos 7, 20: תִּתֵּן אֱמֶת לְיַעֲקֹב.

[57]) Zum Erweis seines Satzes dient vortrefflich die aus Ps. 51, 6 angezogene Stelle in seiner Auffassung des *ὅπως* (לְמַעַן), obschon dieses im Sinne des Psalmisten, nach dem Zusammenhange der Rede, anders zu nehmen und der ganze Vers so zu übersetzen ist: „Dir allein hab' ich gesündigt, und das Böse in deinen Augen gethan, auf daß ge-

recht du seyst in deinem Spruch, rein in deinem Gericht". David — denn er ist Verfasser dieses größten Bußpsalmen, in welchem Paulus ganz besonders seinen Lehrbegriff alttestamentlich begründet finden konnte — spricht das hohe Wort aus, daß er, obschon er sich auch, was sich von selbst versteht, an Bathseba und Uria schwer versündiget, doch eigentlich nur Gott, dem Heiligen, allein gesündigt habe, insofern alle Menschen unrein sind, und nach der allgemeinen Sündhaftigkeit Keiner den Andern zur Rechenschaft ziehen kann. Der König als Knecht Gottes bekennt die tiefste Grundwahrheit im Namen des ganzen menschlichen Geschlechts. Aber eben in diesem Bekenntniß, weil es aus dem stärksten Schuldbewußtseyn, der aufrichtigsten Reue und dem sehnlichsten Verlangen nach der Sündenvergebung und Versöhnung mit Gott geflossen, liegt ein Anspruch auf die Gerechtigkeit d. i. hier die gerechte Gnade Gottes (vgl. צְדָקָה V. 16), der ja „kennet sein Gebilde, sich erinnert, daß wir Staub sind" (Ps. 103, 14). Wir müssen daher zwischen עָשִׂיתִי und לְמַעַן hineinfügen: dieses bedenke, damit du in deinem Urtheilsspruche über mich gerecht d. i. gnädig (vgl. צַדִּיק Esr. 9, 15), in deinem Gerichte rein d. i. deiner Gnade gemäß dich erweisest. Die alexandrinische Version, an die sich der Apostel auch hier hält, berechtigt ihn aber vollkommen zu seiner Auffassung des ganzen Verses, und namentlich des ὅπως in seiner Gedankenentwickelung. Es kömmt dabei besonders auf das νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε an, wo freilich das passiv. δικαιωθῇς so wenig nach dem Urtexte gerechtfertigt werden kann, wie das νικήσῃς: denn wenn זָכָה nach Syr. Sprachgebrauch wohl auch „siegen" heißen könnte, so liegt doch diese Bedeutung hier offenbar dem verb. nach dem parallelen צָדַק ferne; der plural. ἐν τοῖς λόγοις σου für den singular. בְּדָבְרֶךָ rückt die subjective Bedeutung des Ausspruchs für David in die allgemeine

Betrachtung hinaus, und so können wir zugeben, daß der Apostel im Gebrauch der Stelle nach dem Sinne, den der Alexandriner mit der Psalmstelle verbindet, wenngleich gegen den nächsten Zusammenhang, vollkommen im Rechte sey: denn, wie eben das *νικήσῃς* beweist, so versteht der griechische Uebersetzer wegen des irrig gefaßten לְמַעַן den Vers so, wie ihn P. nimmt, daß bei der Beurtheilung Gottes in seiner Heiligkeit, der Sündhaftigkeit des Menschen gegenüber, eben durch den Schatten des Menschen das Licht Gottes im hellsten Glanze hervortreten solle, Gott *ἀληθὴς*, jeder Mensch *ψεύστης*, jener treu in seiner *πίστις*, dieser treulos in seiner *ἀπιστία*; wobei wir in dem Gebrauch des *ἀληθὴς*, worin der Grund der göttlichen *πίστις* liegt, nicht übersehen dürfen, daß der Apostel, indem er das Nachfolgende überschaute, V. 8 die Worte fand: *ἰδοὺ γὰρ ἀλήθειαν ἠγάπησας*. Nur, was die *λόγοι* betrifft, scheint eine, obgleich nicht wesentliche Verschiedenheit in der Auffassung des Uebersetzers und Apostels statt zu finden; jener versteht darunter die göttlichen Aussprüche der Offenbarung überhaupt, durch welche er seine Wahrheit d. i. sein Grundwesen bezeugt, dieser denkt dabei an die besonderen Verheißungen, die erfüllt werden sollen ungeachtet des Unglaubens mancher Juden.

[58]) Zunächst kömmt Ps. 14 in Betracht, der auch als Ps. 53 mit wenigen, nicht sehr bedeutenden Veränderungen in der Sammlung gefunden wird. V. 1 beginnt mit der furchtbaren Anklage: „es spricht der Thor in seinem Herzen: es ist kein Gott"! Daraus leitet nun der Sänger den gänzlichen sittlichen Verfall her, und fährt fort: „sie haben verderbt, zum Abscheu gemacht ihr Thun"; diese Worte läßt aber der Apostel aus, und faßt, in's Kurze ziehend, Alles in dem letzten Satze zusammen: „es ist Keiner, der Gutes thut", verändert jedoch dieses in das noch Bestimmtere: *οὐκ*

ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς, wobei wir an das Wort Hiobs erinnert werden (14, 4): „o daß ein Reiner von einem Unreinen käme! Nicht Einer!" — V. 2 hat der Apostel übergangen, aber V. 3 genau nach den LXX herübergenommen. Nun folgt eine kurze Stelle, die in dem Urtext gar nicht steht, sondern nur V. 4 in der alexandrinischen Version, und zwar im Cod. Vat. Wirklich findet sich auch bei Kennicott Cod. 649 dieser Zusatz hebräisch. Man hat zwar die Echtheit dieser Worte vertheidigen wollen; Alles spricht aber dafür, daß sie von der Hand eines Christen herrühren, der sie aus unserem Briefe genommen. Sie lauten übrigens ganz echt, weil sie aus verschiedenen, wirklich in den Psalmen befindlichen Aussprüchen zusammengesetzt sind. So steht *τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν* Ps. 5, 10: קֶבֶר־פָּתוּחַ גְּרֹנָם; ebenso die folgenden Worte genau nach den LXX. Vgl. auch Spr. 28, 23, was den Ausdruck „die Zunge glatt machen", der im Griechischen erklärt ist, betrifft. Zu *ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν* vgl. Ps. 140, 4; zu V. 14 Ps. 10, 7. V. 15—17 erinnert an Jes. 59, 7, nur sind die Worte רַגְלֵיהֶם לָרַע יָרֻצוּ וִימַהֲרוּ לִשְׁפֹּךְ דָּם נָקִי ins Kurze gezogen, und מַחְשְׁבֹתֵיהֶם מַחְשְׁבוֹת אָוֶן ganz ausgelassen. V. 18 endlich ist aus Ps. 36, 2 entlehnt. P. hätte übrigens noch gar manche andre Stellen aus dem A. T. anführen können, um seinen Satz zu erweisen, „daß Alle unter der Sünde seyen". Vgl. z. B. Gen. 8, 21; Jer. 17, 9, wo das menschliche Herz von Natur als hinterhaltig, krank und unergründlich bezeichnet wird; und Pred. Sal. 7, 20 heißt es: „kein Mensch ist gerecht auf Erden, daß er Gutes thäte und nicht sündigte", und: „nur dieß allein siehe hab' ich gefunden, daß Gott die Menschen gerade schuf, sie aber suchen (בִּקְשׁוּ) viele böse Gedanken" (29).

[59]) Das Buch Hiob, das sicher nach dem Gesetze geschrieben ist, kömmt hier besonders in Betracht. Vgl. außer

der eben schon angeführten Stelle 14, 4 noch 4, 17; 9, 2; 15, 15; 25, 4. 5. Hier heißt es: „wie ist gerecht der Mensch bei Gott, wie rein der Weibgeborene? — Sieh! bis zum Mond, er ist nicht helle, und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen; geschweige nun der Mensch, der Moder, und der Menschensohn, der Wurm". In dieser Stelle ist die *πᾶσα σάρξ* d. i. jeder Mensch in seiner natürlichen Schwäche so recht darin, wie er aus den Werken des Gesetzes nicht gerechtfertigt werden kann עִם אֵל d. i. *ἐνώπιον αὐτοῦ*.

60) Diese Erkenntniß der sittlichen Ohnmacht, die wahre *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας διὰ νόμου* tritt nirgends ergreifender und belehrender hervor, als im Leben des frommen David, der sich in seiner Gottesfurcht in Wahrheit einen Knecht Gottes nennen durfte (Ps. 18, 1; 19, 12. 14), vom Gesetz „erleuchtet war, und in ihm großen Lohn fand", aber doch so tief sank, daß er beschmutzt ward von der Sünde, wie selten Einer. Aber hätte er nicht diese helle Erkenntniß des Gesetzes gehabt, so hätte er auch nicht sagen können, wie er es mit solcher Wahrheit und Innigkeit thut: „wasche mich ganz rein von meiner Schuld, und reinige mich von meiner Sünde: denn ich erkenne meine Missethaten, und meine Sünde ist immerdar vor mir" (Ps. 51, 4. 5). Das war keine bloße theoretische *γνῶσις ἁμαρτίας ἐκ νόμου*, sondern eine innerlichst erfahrene, recht lebendig-praktische *ἐπίγνωσις* der Macht der Sünde, ungeachtet der Erkenntniß des Gesetzes, *διὰ νόμου* „durch das Gesetz", das erst den inneren Schaden des von ihm gestachelten natürlichen Menschen aufdeckt. — So konnte der alttestamentliche Fromme wohl beten, was wir Ps. 143, 2 lesen: „geh' nicht in's Gericht mit deinem Knecht: denn gerecht ist vor dir kein Lebendiger".

61) Das „Umsonst", *δωρεὰν* d. i. geschenksweise, wobei jeglicher Anspruch auf irgend einen Lohn hinwegfällt,

welches bei den LXX für das hebräische חִנָּם steht d. i. aus Gnaden, gratis (z. B. Gen. 29, 15; Hi. 1, 9), findet sich seinem Begriffe nach schon im A. T., ja die ganze Geschichte des Volkes Israel erweist ihn historisch. Umsonst erwählte Jehova das Volk, schloß mit ihm einen Bund, und blieb sein Gott, ungeachtet es ein „Haus der Widerspenstigkeit“ immer war; umsonst ward es aus Aegypten erlöst, umsonst aus Chaldäa (Jes. 52, 3): „umsonst seyd ihr gekauft und ohne Silber werdet ihr erlöst“; Verdienst hatte es nie, wie die Propheten von Anfang bis zu Ende lehren, keiner, wir möchten sagen, evangelischer, als der Verfasser von Jes. 40—66. לְמַעֲנִי לְמַעֲנִי אֶעֱשֶׂה (44, 22; 48, 11) „um Meinetwillen, um Meinetwillen will Ich's vollbringen“, ist das Hauptwort, welches das ganze Buch von der Erlösung Israels durchdringt. Dieses עָשָׂה, diese geschichtliche Gottesthat in und an Israel (vgl. auch dieses hochbedeutende Wort als Schlußwort von Ps. 22) besteht aber in dem הַצְדִּיק des Volks, in der Rechtfertigung desselben, von der die nächst bevorstehende Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft und die Rückführung in's Land der Verheißung nur eine äußere Folge; das Innerste und Höchste, was in dem lichten Hintergrunde des merkwürdigen Buches unverkennbar hervortritt, ist die Heiligung des Volkes durch einen neuen Bund in einem neuen Jerusalem. Eines der häufigsten Wörter in dem Munde dieses Propheten ist daher, was wir schon früher bemerkt und gerade hier auf das Nachdrücklichste noch einmal hervorheben müssen, צֶדֶק und צְדָקָה (42, 6. 21; 45, 8. 13; 46, 13; 56, 1; 59, 9; 61, 11; 63, 1), was man bei ihm geradezu durch יֶשַׁע Heil und Gnade zu erklären pflegt, mit einem gewissen Rechte, z. B. schon nach Kap. 51, 5, wo das יִשְׁעִי dem צִדְקִי ganz parallel steht, aber doch mit Verkennung der eigenthümlichsten Grundanschauung des Propheten: denn das Heil liegt ihm eben in der Gerechtig-

keit Gottes; diese aber offenbaret sich nach ihrem herrlichsten Begriff als חֵן, als Gnade, insofern sie den, der vor Gott kein צַדִּיק ist, חִנָּם (δωρεὰν) als solchen erklärt; ohne ihr Verdienst werden die Söhne Israels δικαιούμενοι d. i. יִצְדְּקוּ בַּיהוָֹה (Kap. 45, 25), gerechtfertiget; durch Gott, nicht durch ihre Werke: denn, wie es V. 24 heißt: אַךְ בַּיהוָֹה צְדָקוֹת וָעֹז „nur in Jehova ist Gerechtigkeit in Fülle und Macht".

[62]) Das nom. substantiv. ἀπολυτρώσις findet sich nicht für ein ihm entsprechendes hebräisches in der alexandrinischen Version, wohl aber das verb. ἀπολυτρόω für גָּאַל und פָּדָה; hebräisch wäre es פְּדוּת Jes. 50, 2; Ps. 111, 9. Sein Begriff hat den der Verkaufung des Schuldners und der Gefangenschaft desselben zur Voraussetzung, indem dieser nur durch ein Lösegeld frei werden kann. Hier dient uns eben die angeführte Stelle Jes. 50, 1. 2 vortrefflich zur Erläuterung, wo der Prophet Jehova sagen läßt: „wer ists von meinen Gläubigern, dem ich euch verkauft? Siehe! wegen eurer Sünde wurdet ihr verkauft, und wegen eurer Vergehungen ward entlassen eure Mutter. Warum kam ich, und Niemand war da? — Rief, und Niemand gab Antwort? — Ist zu kurz denn meine Hand, zu erlösen, oder keine Kraft in mir, um zu erretten?" — Bleiben wir auf dem Grunde des Buchs, aus dem diese Stelle genommen ist, stehen, so offenbarte sich die Kraft Gottes zur äußeren Erlösung in der Sendung des Koresch, der selbst Jehovas Messias genannt wird (45, 1), zur inneren Erlösung durch die Rechtfertigung in der Erweckung des Knechtes Gottes (42. 49. 53), des wahren Israel, des Propheten, des Typus des Messias, und des Messias selbst. Jesus ist dieser Knecht Gottes als ὁ χριστός. In der ganzen Lebenserscheinung Jesu und in seiner Lehre liegt diese Kraft der Erlösung, vor-

züglich aber in seinem Tode, durch den er die Weissagung Kap. 53 vollständig erfüllt hat, „indem er Vieler Schuld auf sich genommen, sein Leben dem Tode dahingegeben, und sich zu den Uebelthätern rechnen ließ" (12). Es ist bemerkenswerth, daß die verb. גָּאַל und פָּדָה, die abwechselnd gebraucht werden und zusammen von der Befreiung aus der Hand des Stärkeren vorkommen (Jer. 31, 11) zu den häufigsten im A. T. gehören (Ex. 6, 6; 15, 13; 2 Sam. 7, 23; 1 Kön. 1, 29; Jer. 15, 21; Jes. 43, 14; 47, 6; 44, 6. 24; 47, 4; 48, 17. 20; 49, 7. 26; 50, 20; 51, 10. 11; 52, 3. 9; 54, 5. 8; 59, 20; 60, 16; 63, 4. 9. 16; Sach. 10, 8; Ps. 25, 22; 31, 6; 34, 23; 55, 19; 69, 19; 71, 23; 74, 2 und sonst noch besonders in den Psalmen). Freilich stehen sie vorzugsweise von der äußeren Erlösung des Volkes aus der Gewalt des Feindes; Jehova ist der starke גֹּאֵל z. B. aus Babel (Jer. 50, 34); nur Hi. 19, 25 kömmt es in einem tieferen Sinne vor, wo der verkannte Leidende auf die Erscheinung Gottes als seines ihn rechtfertigenden Richters mit ganzer Zuversicht hofft. Hos. 13, 14 finden wir פָּדָה und גָּאַל von der Loskaufung und Erlösung aus Tod und Hölle; vgl. auch Hi. 33, 24, wo es zugleich von der Gnade Gottes in dieser Beziehung heißt: „ich habe schon das Lösegeld (כֹּפֶר) erhalten", und Ps. 49, 9 steht in diesem Sinn פִּדְיוֹן. Von der Erlösung von der Sünde kommen פָּדָה und גָּאַל nie vor, sondern nur von der Folge derselben, der Strafe in der Knechtschaft; גֹּאֵל wird an keiner Stelle der Messias genannt.

[63]) Im Blute des Opfers liegt schon alttestamentlich die Kraft der Versöhnung. Wir lenken hier nur die Aufmerksamkeit auf die Hauptstelle, in der aber der Schlüssel zum ganzen Opferwesen gegeben ist. Vgl. Lev. 17, 11, welche Stelle, gewöhnlich mißverstanden, so zu übersetzen ist: „denn die Seele des Fleisches — im Blute ist sie; und ich

habe es euch gegeben für den Altar, zu sühnen eure Seelen: denn das Blut — es sühnet durch die Seele". Der Sinn kann nach dieser wortgetreuen Uebersetzung nicht zweifelhaft seyn. Indem das Gesetz den Genuß des Blutes der Thiere streng verbietet, giebt er davon den Grund an, und hebt dabei die hohe und heilige Bedeutung des Blutes hervor. In ihm ist die Seele, das belebende Princip des Fleisches; in der Seele aber liegt die Lust, das Princip der Sünde; in der Vergießung des Opferblutes wird symbolisch-stellvertretend die Sünde dahingegeben, die Seele zur Sühnung der Seelen; die Sühnung aber erfolgt, indem das Blut von dem Priester an den Altar gebracht wird, von dem sie als der reinigenden und heiligenden Gottesstätte ausgeht. Darin liegt nichts Magisches, nichts Real-Fleischliches, sondern nur etwas Symbolisch-Geistiges und Priesterlich-Sakramentales, das dem Glauben des Opfernden in seiner religiös-sittlichen Aneignungskraft zur erneuerten treuen Befolgung des Gesetzes geboten wird. Die superstitiose Auffassung ist schon Ps. 50 gerichtet; die typisch-symbolische Jes. 53 vollendet und erfüllt: denn eben nach unserer Stelle hat Jesus durch sein Blut das כִּפֵּר d. i. חִטֵּא, wofür die LXX *ἱλάσκομαι* gebrauchen, vollzogen; er ist, wie der Apostel hier sagt, zum *ἱλαστήριον* geworden; Gott hat ihn als solches hingestellt: denn *προτίθημι* entspricht in seiner Grundbedeutung dem hebräischen שִׂים, שִׁית, עָרַךְ (vgl. Ex. 40, 4), wo von der Einrichtung und Hinstellung des Schaubrodtisches die Rede, und die LXX übersetzen: „*καὶ προθήσεις τὴν πρόθεσιν αὐτῆς*". Was aber das Wort *ἱλαστήριον* betrifft, so werden wir dabei am einfachsten sogleich auf Ex. 25, 17. 18. 19. 20. 21 u. s. w. geführt, wo es in der alexandrinischen Uebersetzung für כַּפֹּרֶת steht; es ist *ἱλαστήριον* eigentlich adjectiv., weshalb an der ersten Stelle, wo es vorkömmt, *ἐπίθεμα*, Aufsatz, Deckel hinzugesetzt wird, also:

„Sühndeckel“; an den übrigen Stellen finden wir es aber allein, und mit Recht, da die Hauptbedeutung der כַּפֹּרֶת nicht sowohl in der äußeren Bedeckung, als in der Versöhnung liegt. כָּפַר ist freilich „bedecken“ z. B. Gen. 6, 14, aber in Pi. findet es sich vorherrschend von der Bedeckung der Sünde von Seiten Gottes d. i. von der Versöhnung. Wenn nun auch כַּפֹּרֶת nach seiner äußerlich nothwendigen Bestimmung die natürliche Bedeutung „des Bedeckenden“ hat und haben muß, so ist doch unzweifelhaft das „Versöhnende“ die geistig-symbolisch-vorwaltende; sie ist, obschon mit der Lade, worin das Zeugniß, die Offenbarung des heiligen Gottes, das Gesetz, verwahrt liegt, verbunden, doch auch etwas für sich, ja, mehr als die Lade, als bloße äußere Räumlichkeit, weshalb sie auch ganz von Gold, der heiligste Ort, das köstlichste Geräthe des Tempels, weil von ihm im höchsten Sinne die Wirkung der Offenbarung, die Versöhnung, ausgeht. Darum ruhen auch über ihr die Cherubim (Hebr. 9, 5), die unmittelbar mit ihr verbunden, aus ihr, in einem Stück hervortreten, jene Wundergestalten, aus Mensch, Stier, Löwe und Adler zusammengesetzt, die das natürliche Leben in seinen bedeutsamsten Manifestationen, über denen der unsichtbare Schöpfer thront, symbolisiren. So ist diese כַּפֹּרֶת, welcher der Hohepriester nur einmal im Jahre, am großen Versöhnungstage nahen darf, um das Blut des Opfers an sie zu sprengen, mehr, als der Altar; sie ist recht eigentlich, wie Luther übersetzt, der „Gnadenstuhl“: denn von ihr geht die Wirkung der göttlichen Gnade, die Versöhnung, im Höchsten und Heiligsten aus.

64) Gott muß als der קָדוֹשׁ strafen; er ist der אֵל קַנָּא, aber auch der אֶרֶךְ אַפַּיִם. Er hält an sich: הִתְאַפַּק Jes. 63, 15, dem das *ἐν τῇ ἀνοχῇ* entspricht. Die *πάρεσις* erinnert im verb. *παρίημι* an das hebräische תַעֲבִיר אֶת־עֲוֹנִי Hiob 7, 21.

[65]) Unser Apostel steht fest in seiner Versöhnungslehre auf alttestamentlichem Grund und Boden. In dem Begriffe des Sündopfers ist ein Doppeltes zu unterscheiden, Strafe und Tod, und Versöhnung und Leben. Das Thier stirbt anstatt des Sünders, und sein Tod, der Sünde Sold, ist gebüßt; das vergossene Blut thut symbolisch die Sünde selbst hinweg, und sühnet vom Altar oder der כַּפֹּרֶת aus. Die Auslegung von Jes. 53, wie sie in m. Commentar und ausführlicher in der Schrift „der Knecht Gottes“ gegeben, beseitigt jeden Einwurf gegen diese alt- und neutestamentliche paulinische Grundlehre. Es kömmt zum richtigen Verständniß derselben Alles ganz einfach auf die gehörige Erfassung der göttlichen Gerechtigkeit an, in der kein Schatten leidenschaftlichen Zornes, sondern nur eine heilige, aber lebendige, eifrige Liebe ist. — Vgl. „die Sünde“ S. 90 u. fl.

[66]) Ps. 33, 13 u. 14 heißt es: „vom Himmel blickt Jehova, er sieht auf alle Menschenkinder; von seinem festen Sitz schaut er herab auf alle Bewohner der Erde“; und 5. Mos. 6, 4; „höre, Israel, Jehova, unser Gott, ist Einer, אֶחָד LXX: *εἷς ἐστι*.

[67]) Abraham wird mit demselben Nachdrucke Vater (אָב) Jes. 51, 2 genannt: „blickt auf Abraham, euren Vater!“ Aber damit ja nicht auf diesen Vater *κατὰ σάρκα* ein eitler Ruhm gesetzt werde, sagt schon derselbe Prophet Kap. 63, 16: „du, Jehova, bist unser Vater: denn Abraham (als Vater) kennt uns nicht“.

[68]) Die Stelle, welche P. in ihrem tiefsten Sinne erfaßt, findet sich Gen. 15, 6, wo die LXX, welche er vor Augen hat, sie wörtlich geben. Da der lebendige Gott in und mit Abraham, durch die Offenbarung seines Wesens an ihn, sein Erlösungswerk auf Erden in dem vorbereiten-

den Alten Bunde beginnt und begründet, so kam es auf die Erweckung des Glaubens in dem Erwählten vor allem an. Und wenn es nun heißt: וְהֶאֱמִן בַּיהוָה, so tritt hier die *πίστις* in ihrem allgemeinsten Grundbegriffe hervor: „er glaubte an Jehova", eigentlich: „er machte fest seine Seele an ihm". Aber diese Glaubenskraft äußert sich nach dem Zusammenhange der hier erzählten Geschichte in dem stärksten Vertrauen auf die göttliche Verheißung einer unzählbaren Nachkommenschaft, deren Erfüllung Abraham *κατὰ σάρκα* in sich selbst für unmöglich halten mußte. Daher wird der Glaube zur freiesten That des Geistes, die Gott dem Abraham als äußeres Werk anrechnet, zur Gerechtigkeit: denn eine wirkliche *δικαιοσύνη* (צְדָקָה) d. i. die Gesetzesangemessenheit war insofern nicht möglich, als noch kein Gesetz, durch dessen Erfüllung der Mensch ein צַדִּיק wird, gegeben war. So hatte P. jedenfalls das Recht, diese Hauptstelle von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne äußere Werke, abgesehen von dem nächsten Zusammenhange, nach dem sich die *πίστις* auf die Verheißung bezieht, an die Spitze seiner Entwickelung zu stellen: denn aus dieser tiefsten Glaubensquelle fließt erst das Vertrauen auf die Verheißung; der Nachdruck liegt auf dem „er glaubte an Jehova". —

[69]) Das חָשַׁב steht ebenso 2. Sam. 19, 20; Ps. 32, 2; Ps. 106, 31. Bei der Benutzung der Stelle Ps. 32, 1. 2. dürfen wir, um das Passende der Anschließung zu begreifen, nicht übersehen, wie in der Negation des Ausspruchs die Affirmation für die Behauptung V. 6 gegeben ist: „dem Gott die Gerechtigkeit ohne die Werke anrechnet"; wir müssen dabei von V. 8 schon wegen des wieder aufgenommenen Wortes *λογίζεσθαι* ausgehen: denn wenn Gott einem Manne die Sünde nicht anrechnet, so betrachtet er ihn damit als

einen Gerechten und rechnet ihm Gerechtigkeit ohne Werke an; ja, David dient noch zu einem höheren Beweis dieser freien göttlichen Gnade, als er Ungerechtigkeit verübt und das Gesetz auf das Gröbste übertreten. Die Eigenthümlichkeit des Glaubens Davids, der ihn rechtfertigt, bestand nach unsrem Psalm in dem Vertrauen auf die Sündenvergebende Gnade, indem er seine Schuld in tiefster Demuth und aufrichtigster Reue bekannte (V. 5). Die angeführten Worte des Psalms, der unverkennbar den Stempel der davidischen Echtheit trägt, und das Glück des Sünders preißt, der die drückende und quälende Last der verheimlichten Sünde durch offenes und reumüthiges Geständniß von sich geworfen, entsprechen genau der Alexandrinischen Uebersetzung. Das Original lautet wörtlich: „Heil dem, der enthoben ist der Missethat, verhüllt ist der Sünde! Heil dem Menschen, dem Jehova nicht die Schuld anrechnet!“

[70]) Wir dürfen auch hier die Bedeutung des hebräischen אוֹת (*σημεῖον*) nicht übersehen; es ist ein äußeres, von Gott gegebenes Zeichen der Bestätigung seines, besonders durch einen Propheten, verkündeten Ausspruchs. Die Beschneidung war ein Zeichen, und als solches ein Siegel (*σφραγὶς*) der Bestätigung und Bekräftigung. Vgl. חָתַם Dan. 9, 24: לַחְתֹּם חָזוֹן וְנָבִיא; LXX: *καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν*. Gen. 17, 11 wird die Beschneidung Abrahams und seiner Nachkommen ein אוֹת בְּרִית zwischen Gott und ihm genannt, ein Zeichen, durch das Abraham und sein Geschlecht an die Erfüllung der Verheißungen der göttlichen Gnade erinnert werden soll, aber nicht ein Zeichen als Siegel der Gerechtigkeit durch den Glauben. Dennoch hat P. vollkommen Recht, so zu reden, wie er redet. Denn Kap. 15, 6 geht ja Kap. 17, 11 voraus, und dieses Gnadenzeichen der Beschneidung würde ohne die Rechtfertigung Abrahams durch den Glauben nicht erfolgt seyn.

[71]) Wir dürfen hier nicht unbeachtet lassen, wie in der benutzten Stelle Gen. 17, 11 V. 5 verheißen wird: „du sollst mir werden לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם.

[72]) Diese Verheißung ist nun freilich nicht buchstäblich in Gen. 17, 8 begründet, wo bloß gesagt ist, daß Gott Abraham und seinen Nachkommen das Land Kanaan zu einem ewigen Besitze geben wolle. Aber durch diese *κληρονομία* (נַחֲלָה) des Landes Kanaan war geschichtlich das Erbe *τοῦ κόσμου* bedingt, insofern alle Völker der Erde in das auf dem heiligen Boden gegründete Gottesreich aufgenommen werden sollen. So redet hier P. erhöhend und erweiternd im Sinne der Propheten, und vom Standpunkte seines Glaubens an die Erfüllung der prophetischen Verheißung aus. Er faßt aber gewiß im Zusammenhange seiner Rede diese Erbschaft geistig (daher auch der Gebrauch des *κόσμου*: der Glaube überwindet die Welt), wie ja schon im A. T. selbst das „Erben des Landes" in diesem Sinne vorkömmt z. B. Ps. 37, 11. 18. Wir müssen unsren Blick vorzüglich auf dem *σπέρματι* Abrahams ruhen lassen, weshalb es auch nicht heißt „und seinem Samen", sondern „oder seinem Samen". Abraham sollte in seinem Samen Erbe der Welt werden.

[73]) Der Apostel hat bei den folgenden Worten offenbar auch alttestamentliche Stellen vor Augen. Wir erinnern bei *ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς* besonders an Deuter. 32, 39: אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה „ich tödte und mache lebendig", und an 1. Sam. 2, 6: יְהוָֹה מֵמִית וּמְחַיֶּה „Jehova tödtet und macht lebendig"; Er ist der lebendige Gott, אֵל חַי. Als der von Ewigkeit Lebendige ist er der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde (Gen. 1), der spricht: „es werde", und es ward, der Jehova d. i. der ist und werden läßt (יַהְוֶה), „der hervorruft das nicht Sehende als ein Sehendes."

Dieser letztere erhabene Ausdruck erinnert an Jes. 41, 4: קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ „er ruft die Geschlechter von Anfang".

[74]) In dem πληροφορέω (vgl. noch 14, 5 und 2. Tim. 4, 5. 17) liegt der Begriff der höchsten und ganzen Erfüllung. Bei den LXX steht es Pred. Sal. 8, 11: *διὰ τοῦτο ἐπληροφορήθη καρδία υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αὐτοῖς τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν*, wo es ganz dem hebräischen מָלֵא entspricht.

[75]) In שָׁלוֹם ist dem Menschen, wie bereits ausgeführt, das höchste Heil gegeben; aber nur der Gerechte erlangt ihn, der fest im Glauben steht. Wer יֵצֶר סָמוּךְ hat, „nur dem bewahrt Gott Frieden, Frieden" (Jes. 26, 3). Der Messias heißt שַׂר־שָׁלוֹם „Fürst des Friedens" (Jes. 9, 5), und gründet ein sich in Ewigkeit mehrendes Reich des Friedens (Jes. 9, 6); als leidender Knecht Gottes nimmt er מוּסַר־שְׁלוֹמֵנוּ „die Strafe zu unserem Frieden" auf sich (Jes. 53, 5). Vgl. auch Mich. 5, 4.

[76]) In der *προσαγωγὴ πρὸς τὸν θεὸν* ist schon alttestamentlich das Höchste gegeben, was dem Menschen zu Theil werden kann. Es kömmt hier der Begriff des קָרַב in Betracht. Vgl. Ps. 73, 28: קִרְבַת אֱלֹהִים לִי טוֹב „das Gott Nahen ist mir gut". Zeph. 3, 2. Israel ist als das erwählte Volk dasjenige, welches ihm nahen darf; „Heil dem, der Gott nahen darf (Ps. 65, 5)". Aber ein Stamm ist in dem priesterlichen Volk Israels besonders bevorzugt, dem Heiligen zu nahen, der levitische; er nur allein darf in das Heiligthum gehen, und mit der Opfergabe (daher קָרְבָּן genannt) Gott nahen. Von dem Priester heißt es deshalb: הַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֶת־עֹלַת אִישׁ (Lev. 7, 8), *καὶ ὁ ἱερεὺς ὁ προσάγων ὁλοκαύτωμα ἀνθρώπου.* In dem Hohenpriester kömmt aber der Begriff des sich Gott nahen Dürfens zur höchsten Entwickelung, wenn nur er, einmal

im Jahre, in das Allerheiligste geht, das höchste Opfer der Entsündigung zu vollbringen, und so versöhnend *τὴν προσαγωγὴν* dem Volke verschafft. Aber dieses geschah doch nur auf eine vorbildliche Weise, wie der Brief an die Hebräer ausführlich auseinander setzt; Jesus Christus ist der wahre Hohepriester, wie auch P. hier wenigstens andeutet. Er ist Opfer und Hoherpriester zugleich (Jes. 53). Besondere Beachtung verdient die Weissagung Jeremias (Kap. 30, 21) von dem Herrlichen (אַדִּיר), der als Herrscher aus der Mitte des Volks hervorgehen soll, „den Gott sich nahen lassen will, daß er zu ihm kommen soll:“ „denn wer ist der, der sein Herz verpfändet, mir zu nahen?“ Gewiß nur der, welcher war ein *ἀρχιερεὺς ἐλεήμων καὶ πιστὸς τὰ πρὸς τὸν θεὸν* (Hebr. 2, 17), ein *ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν* (7, 26), der versucht, aber ohne Sünde *διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ* (9, 14); durch den wir haben *παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων* (10, 19). Der folgende Ausdruck führt uns in die alttestamentliche Symbolik zurück. Im Allerheiligsten über der כַּפֹּרֶת ruhte die *δόξα τοῦ θεοῦ* zwischen den Cherubim; da war die Wohnung Gottes (שְׁכִינָה), aber unsichtbar; nicht einmal der Hohepriester, wenn er am großen Versöhnungstage vor die Bundeslade trat, durfte sie sehen, sondern mußte zum Zeichen der Unerreichbarkeit des Heiligsten, den übermächtigen Glanz der Wohnung mit Rauch erfüllen. Im symbolisch-typischen Tempel Ezechiels (Kap. 40—48) sehen wir keine Vorhänge mehr, der ganze Tempel ist Ein Allerheiliges geworden; die Cherubim erfüllen das ganze leere Haus. In dem geistigen Tempel des Neuen Bundes sollen Alle die Herrlichkeit Gottes schauen, aber in der Hoffnung auf *τὰ ἐπουράνια.*

77) Auch schon im A. T. ist der Weg zu dieser großen Lebens- und Leidenslehre angebahnt. Sie ist nicht nur enthalten in dem Spruche „Jehovas Zucht, mein Sohn, verachte nicht, und sey nicht widerwillig gegen seine Strafe: denn wen Jehova liebt, den züchtigt er, wie ein Vater seinen Sohn, an dem er Wohlgefallen hat (Spr. 3, 11. 12)", welchen P. hier so gut, wie der Verfasser des Briefes an die Hebräer (12, 5. 6) in dem Zusammenhange seiner Rede hätte anführen können, sondern sie tritt auch hervor in der Art, wie die Armen und Elenden (עָנִי וְאֶבְיוֹן) gerade als die von Gott besonders Beschützten und Geliebten, ja als die wahrhaft Glücklichen gepriesen werden (Ps. 37). Das Buch Hiob vor allem beweist, mit welchen Zweifeln diese dem natürlichen Menschen widerstrebende Lehre zu kämpfen hatte, aber doch geht auch aus ihm hervor, wie die Geduld im Leiden Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung bewirkt, und die Hoffnung „ich weiß, daß mein Erlöser lebt" (19, 25) zuletzt nicht zu Schaden wird. Immer geht aber das so bestimmte καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν über das A. T. hinaus. Der Grund liegt eben darin, daß der Christ, durch den Glauben mit Christus, dem Gekreuzigten verbunden, in der Liebe zu seinem Vorbilde mit ihm freudig leidet, und in der Hoffnung auf die Wiederkunft des Auferstandenen und nun im Himmel zur Rechten des Vaters sitzenden Sohnes, von dem heiligen Geiste in den Drangsalen der Erde getröstet, der einstigen Mitverherrlichung mit ihm in Geduld gewiß ist. Der Unterschied der alt- und neutestamentlichen Hoffnung ist im Besonderen darin zu suchen, daß jene auf die von den Propheten geweissagte Erscheinung des Messias und seines beginnenden Gottesreiches, diese auf die Wiederkunft des erschienenen Christus und die Vollendung seines Königthums hinsieht. Es erklärt sich aus der Natur des Verhältnisses von Gegenwart und Zukunft,

daß im A. T. die christologische Hoffnung vor dem Glauben an den Gott des Bundes und dem Vertrauen zu seiner schützenden Allmacht und Gnade, die den leidenden Frommen nicht zu Schanden werden läßt, zurücktritt. Daher ist die Hoffnung, im engsten Sinne gefaßt, mehr noch in dem allgemeineren הֶאֱמִין und בָּטַח, Glauben und Vertrauen, verborgen. Das am häufigsten vorkommende בָּטַח wird in der gläubigen und ausdauernden Erwartung der zukünftigen Hülfe Gottes zum קָוָה, das Vertrauen, מִבְטָח bewährt sich in der Hoffnung, תִּקְוָה. Bedeutend tritt besonders der Ausruf des sterbenden Jakob (Gen. 49, 18) hervor: לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי יְהוָֹה „auf dein Heil hoffe ich, Jehova!“ Der Grundbegriff des verb. wurzelt im „zusammenbinden“ und daher der Stärkung, und es ist bemerkenswerth, daß es am häufigsten als Pi. erscheint, wodurch die thätige Willensrichtung auf die Starkmachung des Geistes in der Hoffnung ausgedrückt wird. תִּקְוָה wird Hi. 5, 16; 6, 8; 7, 6 durch ἐλπὶς von den LXX übersetzt. Die Form מִקְוֶה für Hoffnung ist seltener (Esr. 10, 2; 1 Chron. 29, 15). Außerdem finden wir noch כֶּסֶל in dieser Bedeutung, eigentlich Lendenmuskel, Stärke. Vgl. Spr. 3, 26; Ps. 78, 7, wo die LXX gleichfalls ἐλπὶς dafür gebrauchen, ebenso Hiob 4, 6 für כִּסְלָה, welches an dieser Stelle mit תִּקְוָה abwechselt. Ein drittes Wort ist שֶׂבֶר Ps. 146, 5 LXX: ἐλπὶς und Ps. 119, 116 LXX: προσδοκία, in dem der Begriff des gespannten Hinsehens auf etwas liegt. Vgl. im verb. Ps. 104, 27; 119, 166.

[78]) Diesem ἐκκέχυται ἡ ἀγάπη entspricht das הוּצַק חֵן Ps. 45, 3. An Stellen des A. T. wie Joel 3, 1; Jes. 32, 15 ist es der Geist, der ausgegossen wird; hier die Liebe Gottes durch den heiligen Geist.

[79]) Wir erinnern uns bei den ἀσθενῶν der Worte: חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא „er trug unsre Krankheit“ Jes. 53, 4: bei

den *ἀσεβῶν* der פֹּשְׁעִים, zu denen der schuldlose Knecht Gottes sich rechnen ließ, ja, für die er der Fürsprecher geworden (Jes. 53, 12). Ueber das *κατὰ καιρὸν* vgl. das בָּעֵת Pred. Sal. 10, 17.

[80]) Dem *ὑπὲρ* s. v. a. *περὶ* entspricht hier das מִן Jes. 53, 5: וְהוּא מְחֹלָל מִפְּשָׁעֵינוּ: „und Er ward durchbohrt wegen unserer Vergehungen: denn die Züchtigung zu unsrem Heil war עָלָיו „auf ihm“. Vgl. auch das תַּחַת z. B. 1 Sam. 2, 20 mit Ps. 45, 17.

[81]) Nach der Vertreibung der ersten Aeltern aus dem Paradiese lagert die חַטָּאת, die nun durch den Fall in die Welt gekommen, als ein Ungeheuer vor Kains Thüre (Gen. 4, 7).

[82]) *Διῆλθεν* = חָלַף d. i. ohne Unterschied, kraft der natürlichen Fortpflanzung, durch die Erbsünde (Ps. 51, 7). Auf keinen Fall dürfen wir „Welt“ und „alle Menschen“ geradezu identisch nehmen, sondern diese verhalten sich zur Welt, wie das Besondere zum Allgemeinen, in welches sie nothwendig miteingeschlossen sind; natürlich kommen hier dem Apostel die Menschen vorzugsweise in Betracht. Bei dem *κόσμος* hat er aber gewiß auch an die Verfluchung der Erde gedacht (Gen. 3, 17).

[83]) Man darf nur wieder Ps. 90 lesen, um den Standpunkt des Apostels gerechtfertigt zu finden, wenn er Tod und Sünde in unauflöslichem Zusammenhange faßt. Vgl. auch Jes. Sir. 25, 22, nur daß da im Zusammenhange der Anfang der Sünde und des Todes von der Eva abgeleitet wird; *ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι᾽ αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες*; und Sap. 2, 23. 24: *ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ* (2, 23), *καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.*

84) So ist an unserer Stelle in Uebereinstimmung mit Gen. 3, 19 der leibliche Tod vorherrschend gemeint, wie denn der ganze Zusammenhang von V. 3 an, in Verbindung mit V. 11 sicher darauf hinweist. Vgl. auch 1 Cor. 15, 21. Hieher gehört die Einzelschrift „die Sünde" Beitrag zur Theologie des A. T. 1853.

85) Das *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι* entspricht genau dem כִּדְמוּת; LXX: *καθ' ὁμοίωσιν* Gen. 1, 26.

86) *Τύπος* (1 Cor. 10, 6), Bild, wird in der alexandrinischen Version das Götzenbild (צֶלֶם) genannt (Amos 5, 26); als Vorbild steht es Ex. 25, 40 für das hebr. תַּבְנִית, welches Gott dem Moses zur Nachbildung zeigt. Für das hebr. אוֹת und מוֹפֵת gebrauchen es die LXX nicht, sondern setzen dafür *σημεῖον* und *τέρας*. Vgl. Jes. 8, 18, wo der Prophet sich und seine Söhne als Zeichen und Vorbilder, als אֹתוֹת und מֹפְתִים, *σημεῖα καὶ τέρατα*, hinstellt (Kap. 20, 3; Hes. 12, 6. 11; 24, 27); besonders kömmt Sach. 3, 8 in Betracht, wo Josua, der Hohepriester und seine Genossen אַנְשֵׁי מוֹפֵת Vorbilder auf den צֶמַח, den Sprossen, den Knecht Gottes, seyn sollen, wo die LXX aber *ἄνδρες τερατοσκόποι* übersetzen.

87) *Παράπτωμα*, die That und Frucht der Sünde, Schuld und Strafe (אָוֶן), *χάρισμα*, die Folge der Gnade (חֵן und חֶסֶד); in dem *χάρισμα* liegt *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι.*

88) Vgl. auch Matth. 20, 28 und Jes. 53, 11, wo der schuldlose Knecht רַבִּים Viele d. i. Alle in ihrer Mannigfaltigkeit rechtfertigen soll. Ebenso beschränkt offenbar Jes. 2, 3, das עַמִּים רַבִּים, nicht das vorausgehende כָּל־הַגּוֹיִם (V. 2), sondern der Prophet will uns nur alle Völker, die nach dem Gottesberge wandeln, in ihrer mannigfaltigen Unterschiedenheit zeigen.

89) Furchtbar tritt die Herrschergestalt des Todes Ps. 49, 15 hervor, wo er mit einem Hirten verglichen wird, der die Sünder wie Schaafe in die Unterwelt treibt und sie da niederlegt. Aber, heißt es auch dort, יִרְדּוּ בָם יְשָׁרִים לַבֹּקֶר „es werden über sie herrschen die Gerechten am Morgen". Hiob (18, 14) nennt den Tod מֶלֶךְ בַּלָּהוֹת „den König der Schrecken". Ueber Tod und Todtenreich als Strafe der Sünde vgl. die angeführte Schrift S. 131 u. ff.

90) Es steht ebenso nachdrucksvoll wie das לְמַעַן Ps. 51, 6, wofür die LXX ὅπως setzen. Der ganze schon oben benutzte Vers (3, 4) gehört wieder hieher: „dir allein hab' ich gesündigt und das Böse in deinen Augen gethan, damit du gerecht (תִּצְדַּק) d. i. gnädig seyst in deinem Wort, rein (תִּזְכֶּה) im Abstand von der Sünde des Menschen, in deinem Gericht". Auf gleiche Weise hat man das auffallende אַל und פֶּן in dem Gebote Gottes an den Propheten (Jes. 6, 9. 10) beseitigen wollen. Jesaja soll dort das Herz des Volkes verstocken und dasselbe blind und taub durch seine Predigt machen; er soll ihm sagen: „ihr sollt hören, aber nicht verstehen, sehen, aber nicht erkennen", damit es sich nicht bekehre, sondern zu Grunde gehe, und nur ein heiliger Same als sein Stamm beim Fällen des Baumes übrig bleibe, damit an der Entwickelung dieses Samens der Herr zeigen könne, daß seine Gnade größer, als die Sünde des Volks.

91) Wir können auch hier wieder an Ps. 51 erinnern, wo der reuige Sünder zu Gott fleht, daß er ihn nicht bloß ganz rein waschen möge von seiner Schuld (V. 4), sondern daß er ihm auch ein reines Herz schaffen und einen festen Geist in ihm neu machen möge (V. 12).

92) Dieses, wie wir es genannt, christlichste Wort findet seine Bekräftigung Joh. 1, 17: „denn das Gesetz ist durch

Moses gegeben: die Gnade aber und die Wahrheit durch Jesus Christus geworden". Und dieses „geworden" muß in dem vollständig erfüllenden, in dem erschöpfendsten Sinne genommen werden: denn die Gnade Gottes, die ja selbst Grund des Gesetzes, ist nicht nur Lehre des Alten Testaments, sondern sie wird als eine sich immer weiter fortsetzende, dem Endziel der Erlösung zustrebende That in und durch Israel geschichtlich gezeigt. Aber, als sie in Christus in der Vollendung erschienen, gilt dann vor allem das Wort des Psalmisten: כִּי עָשָׂה (τετέλεσται) (Ps. 22, 31).

[93]) Wie der Gegensatz von Licht und Finsterniß, von Leben und Tod durch das ganze Alte Testament hindurchgeht, so auch der von Reinem und Unreinem. Der stärkste Ausdruck über die natürliche ἀκαθαρσία möchte sich finden Jes. 64, 5: „wir sind wie ein Unreiner Alle, und wie ein besudeltes Gewand (בֶּגֶד עִדִּים vestis menstruata) sind alle unsere Gerechtigkeiten (gerechten Werke, צִדְקֹתֵינוּ). Daher die Symbolik der levitischen Reinigungen und Reinigungsopfer. Der ἀκαθαρσία entspricht hebräisch die טֻמְאָה, welche nicht nur im levitischen, sondern auch ethisch-allgemeinen Sinn gebraucht wird (Lev. 16, 16. 19). Daher die Aufforderung des Propheten: „waschet, reiniget euch, thut das Böse eurer Werke ab vor meinen Augen, höret auf, Böses zu thun" (Jes. 1, 16); „wasche vom Bösen dein Herz, o Jerusalem, daß du gerettet werdest (Jer. 4, 14)". Am schärfsten sucht Ezechiel das Reine vom Unreinen zu sondern (44, 23), indem er in seinem symbolisch-idealen Tempel z. B. sogar eigene Küchen einrichten läßt, in denen das Opferfleisch gekocht werden soll (46, 20).

[94]) Die Propheten zeigen besonders darin die hohe Macht ihrer erschütternden Rede, wie sie schildern, wohin das Volk und der einzelne Mensch geräth, wenn er sich vom

Gesetzlosgesagt und der eigenen Begierde folgt. Wir wollen hier nur an einige Stellen erinnern, welche die Zuchtlosigkeit mit ihren Folgen im Hause und im Staate auf das Stärkste hervorheben. Jeremia, der in diesem Bereiche hervorragt, ruft aus: „du schlugst sie, aber es schmerzte sie nicht; du verdarbst sie, — sie weigerten sich, Zucht anzunehmen; sie verhärteten ihr Angesicht mehr als Fels; sie wollten sich nicht bekehren! Da sprach ich: nur Geringe sinds, sie sind bethört, daß sie nicht kennen den Weg Jehovas, das Recht unsres Gottes. Ich will doch gehen zu den Großen und mit ihnen reden: denn sie kennen den Weg Jehovas, das Recht ihres Gottes: aber sie insgesammt haben zerbrochen das Joch, zerrissen die Bande. Darum schlägt sie der Löwe aus dem Walde, der Wolf der Wüsten fällt sie an, der Parder wacht an ihren Städten; Jeder, der heraus von ihnen geht, wird zerrissen: denn viel sind ihrer Vergehungen, zahlreich ihre Abweichungen. Sollt' ich darum dir verzeihen? — deine Kinder haben mich verlassen, und schwören bei Nichtgöttern; ich sättigte sie, aber sie brachen die Ehe, und stürmten schaarenweis in's Hurenhaus; wie wohlgenährte, gute Hengste schweifen sie umher; jeder wiehert nach dem Weib des Andern (5, 3—8)". Und Jesaja: „nach Gesetz und Offenbarung — wenn sie nicht also sagen nach diesem Wort, denen keine Morgenröthe scheinet, so geht das Volk umher im Land, bedrängt und hungrig, und es geschiehet, wenn es hungert, wird es grimmig, und flucht auf seinen König und auf seinen Gott; es schaut nach Oben, und blickt zur Erde — aber siehe! Angst und Dunkel, bange Finsterniß — und in die Todesnacht wird es hinabgestoßen! (8, 20—21)". — Die *ἀνομία* ist demnach das, was Jeremia die מְשׁוּבָה nennt, (5, 6 u. a. a. St.). — Sehr gut beschreibt dieser Prophet die Zuchtlosigkeit und Gesetzlosigkeit der von Gott Abgefal-

lenen mit den wenigen Worten, daß sie sagen: „wir wollen umherlaufen, nicht mehr zu dir kommen (2, 31). Vgl. auch Hos. 12, 1.

95) Ebenso scharf und schneidend demüthigt der Prophet sein durch Gott freigewordenes Volk, das nun in seiner Gesetzlosigkeit dem entehrenden Gesetze der Sünde dienstbar geworden. „Knecht — Israel? oder Hausgeborner — Er? — Warum ward er zur Beute?" (Jer. 2, 14). Vortrefflich ist יִשְׂרָאֵל nach diesem ehrendsten Namen des Volks in seiner Freiheit der Gottesknechtschaft unmittelbar neben עֶבֶד in seiner stärksten Entgegensetzung gestellt.

96) Ὕπανδρος gebraucht die Alexandrinische Uebersetzung für das hebräische אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ Num. 5, 29.

97) Diese Neuheit des lebendigen Geistes, welche Israel jetzt empfangen, verheißt Ezechiel in dem herrlichen Kapitel, wo er von der neuen Schöpfung seines Volkes redet, mit den Worten: „Ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist leg' ich in euer Inneres, und ich thue weg das Herz von Stein aus eurem Fleisch, und gebe euch ein Herz von Fleisch. Und meinen Geist will ich geben in euer Inneres, und ich will machen, daß ihr in meinen Satzungen wandelt, und meine Rechte bewahret und thuet (36, 26—27)". Der Prophet unterscheidet das neue Herz und den neuen Geist von einander, wie es auch der heilige Sänger in seinem Verlangen nach gänzlicher Neuschaffung seines Wesens thut (Ps. 51, 12). Dem Herzen fehlt die Empfänglichkeit; als Bildungsstätte aller bösen Gedanken ist es in seiner Lasterhaftigkeit verhärtet, wie zum Steine geworden, und es soll an seine Stelle ein „fleischernes" d. i. ein weiches, aber nicht, wie wir hier sprachlich trennen möchten, ein „fleischliches" treten. Dagegen bewahrt es eben der neue Geist, in diesem Sinne dem Fleische d. i. der sinnlichen Schwäche

gerade entgegengesetzt, das neue göttliche ewige Leben der heiligenden Einwirkung. Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch, wenn der Prophet an einer anderen Stelle (18, 31) die Anforderung an Israel selbst stellt: „machet euch (עֲשׂוּ לָכֶם) ein neues Herz und einen neuen Geist“: denn das בָּרָא „erschaffen“ gehört nur Gott, der Mensch kann es nicht vollbringen, aber diesem muß das עָשָׂה „Bilden“ zugemuthet werden, womit auch der Apostel in seiner Ausführung ganz übereinstimmt.

[98]) Ex. 20, 16. 17; Deut. 5, 18. Dieses לֹא תַחְמֹד enthält in sich schon im A. T. die Wahrheit, daß durch die Erkenntniß des Gesetzes die Erkenntniß der Sünde komme, da die Macht und der Reiz derselben im Inneren des Menschen so stark betont und hervorgehoben wird.

[99]) Wie es Ps. 19, 8—10 heißt: „das Gesetz Jehovas ist vollkommen, Seelen-erquickend; das Zeugniß Jehovas wahr, weise machend den Einfältigen; die Verordnungen Jehovas sind wahr, Herz-erfreuend, das Gebot Jehovas ist rein, Augen-erleuchtend“.

[100]) Die Bedeutung des Fleisches, בָּשָׂר, im A. T. erhellet schon aus dem sich überall hindurchziehenden Gegensatze zum Geiste, רוּחַ. Der Geist gehört Gott, das Fleisch dem Menschen. Dieser Gegensatz war durch die Erschaffung des Adam, indem er aus Erde gebildet ward, ein nothwendiger; Gott formte seinen Leib aus dem Staube derselben, und hauchte ihm seinen Geist ein, damit er zu einer lebendigen Seele, zu einer Persönlichkeit in dieser Vereinigung des Geistigen und Leiblichen werde (Gen. 2, 7). Dieser natürliche, und doch einheitliche Gegensatz, setzt sich durch die Erzeugung und Geburt des Einzelnen in der ganzen Menschheit fort; nach der äußeren Erscheinung stellt das Fleisch die Allgemeinheit des Menschengeschlechtes vor Augen, und

so kömmt בָּשָׂר in diesem Sinne am häufigsten vor, ja diese Bedeutung ist eigentlich nie aus demselben ausgeschlossen, wo es auch noch andere Beziehungen ausdrückt. Nach diesem allgemeinsten Gebrauche heißt es z. B. „das Ende alles Fleisches ist gekommen (Gen. 6, 13)"; „zu dir wird kommen alles Fleisch (Ps. 65, 3)"; „alles Fleisch ist Gras (Jes. 40, 6)". Aber gerade in dieser Stelle kömmt noch eine andere Bedeutung, die an dem Fleische haftet, zum Vorschein, und die eigentlich von jener ersten nicht zu trennen ist, obschon sie bisweilen besonders hervortritt; es ist die der natürlichen Schwäche, wo das Fleisch mit dem „Staube" zusammenfällt: denn, wenn Gott seinen belebenden Geist wieder an sich zieht, kehrt der Leib des Menschen zum Staube zurück, aus dem er gebildet worden; er haucht die Seele aus, die in den שְׁאוֹל hinabsteigt, und kehrt durch den Tod zu seinem Staube zurück (Ps. 104, 29; 90, 3). Daher die tiefmenschliche Klage über die allgemeine Hinfälligkeit des Fleisches, z. B. „Er gedachte, daß sie Fleisch, ein Hauch, der geht, und nicht wiederkehrt (Ps. 78, 39)"; und so fürchtet sich der auf Gott Vertrauende nicht vor dem schwachen Menschen: „was kann mir Fleisch thun? (Ps. 56, 5)". Und so ist auch dieser Gegensatz zwischen dem ewigen Geiste und dem zeitlich-vergänglichem Fleische ein natürlicher, der unvermeidlich war, weil Gott nun einmal den Menschen aus Geist und Erdenstaub zusammensetzen wollte, weshalb er auch den Baum des Lebens in das Paradies pflanzte, um den Erschaffenen vor der irdischen Verzehrung zu bewahren. Ebenso natürlich ist nun aber auch in dem בָּשָׂר, weil es aus dem materiellen Stoffe genommen war, der durch die Verbindung mit dem belebenden Athem Gottes zu einer lebendigen Seele geschaffen wurde, der sinnliche Widerstreit gegen den Geist von Anfang an gegeben, wenigstens vorbereitet; dem Fleische gelüstet nach dem Fleische, und Adam

und Eva können dem Genusse der sinnlichen Frucht sinnlich gereizt nicht widerstehen. So haftet an der natürlichen Schwäche des Fleisches die sinnliche Schwäche, und בָּשָׂר hat nothwendig die Bedeutung der Sinnlichkeit. Die Lust, insofern sie auf ein Verbotenes gerichtet ist, liegt allerdings in der נֶפֶשׁ, in der Seele, aber die Seele wird nicht bloß von dem Geiste geleitet, sondern auch von dem Leibe, mit dem sie zu einem menschlich-lebendigen Wesen organisch verknüpft ist. Das Thier, weil es nur eine Seele, aber keinen Geist hat, folgt daher auch nur den Trieben des Leibes. Nur in dem Menschen ist der Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit gegeben. Soll aber dieser Gegensatz eine Wahrheit seyn — und er ist es geschichtlich und nach unserer bestimmtesten Erfahrung — so ist er von Anbeginn kein ganz unschuldiger; die Sinnlichkeit ist als beseeltes Fleisch keine bloße Schwäche, sondern es liegt in ihr eine Activität, die als sich geltend machendes materielles Princip gegen das geistige anstrebt; sie schließt die Anlage zum Bösen, zum Widerstreite gegen Gott und zum Abfalle von seinem heiligen Willen in sich. Als nun dieses materiell-sinnliche Princip zum ersten Male den Sieg über das göttlich-geistige davon getragen und die Sünde geboren ward, nahm ihre böse Macht von dem Menschen Besitz und setzte sich in seinem Herzen, der Bildungsstätte aller Gedanken, fest. Jetzt, nachdem der Mensch die Sünde und ihre Folge, den Tod, kennen gelernt, ward der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch als natürlicher ein sittlicher. In diesem Widerstreite liegt die höchste Qual des Menschen, von der noch Paulus Zeugniß giebt. Der Wille des Menschen ist durch die Uebermacht der ununterbrochen fortgepflanzten Sünde böse d. i. selbstsüchtig geworden und vermag in der Ohnmacht des Fleisches und seiner Reizungen dem göttlichen von Natur nicht zu gehorchen. In dieser entschiedenen Hervorkehrung

der Sünde als Sinnlichkeit, als Fleisch, das streitet gegen den Geist, geht P. auf den Urgrund derselben im materiellen Leibe, auf das σῶμα τοῦ θανάτου zurück. Aber so findet sich בָּשָׂר nicht im A. T., das nur den Gegensatz von Gut und Böse, von Sünde und Heiligkeit, von Gott und Mensch herausstellt; Pred. Sal. 2, 3 ist zwar בָּשָׂר Sinnlichkeit, aber nicht in dem Begriffe der Auflehnung gegen den Geist und heiligen Willen Gottes, und ebenso, wenn es 5, 5 heißt: „laß deinen Mund nicht dein Fleisch zur Sünde verleiten", bezeichnet בָּשָׂר immer nur den Menschen, insofern er in seiner fleischlichen Schwäche der Verführung ausgesetzt ist; es ist die natürliche Ohnmacht, aber nicht die unsittliche Auflehnung: denn diese hat der Prediger in den Mund, ins Wort, in den Gedanken gesetzt. Keinesweges ist aber deshalb in Bezug auf diese Paulinische Bedeutung der σὰρξ ein Widerspruch zwischen dem Neuen und Alten Testamente; der Apostel betont nur vorzugsweise diese Bedeutung in der Beschreibung des unseligen Kampfes im Menschen, aber auch der Prophet hätte dieses Kapitel schreiben können: denn auch er kannte den Ursprung des leiblichen Menschen und die Macht des Fleisches. Am stärksten noch macht sich der Gegensatz an sich zwischen dem Geiste des Menschen, der von Gott, und dem Fleische desselben, das von der Erde, in einer auch in anderer Beziehung merkwürdigen Stelle geltend. Wie man auch Gen. 6, 3 das לֹא יָדוֹן רוּחִי auffassen möge: mein Geist soll nicht ewig „richten", oder „wohnen", oder, was das entsprechendste, „erniedriget" werden (nach dem arab. دون) in dem Menschen, immerhin tritt das folgende בָּשָׂר hier dem göttlichen רוּחַ scharf entgegen: „weil auch er Fleisch geworden" d. i. sich ganz versinnlicht hat, und so ist hier dieser Gegensatz nicht bloß ein natürlich-sinnlicher, sondern auch ein sündhaft-strafbarer.

[101]) Wenn wir uns erlauben dürfen, hier eine Parallele zwischen Paulus und David zu ziehen, bei aller sonstigen Verschiedenheit beider, so hatte dieser gewiß auch seine Lust am Gesetze Gottes (Ps. 1, 2), wenn schon er diesen Psalm nicht geschrieben; durfte er sich doch rühmen: „ich bewahrte die Wege Jehovas, und fiel nicht ab von meinem Gott: denn alle seine Rechte waren vor mir, und seine Satzungen ließ ich nicht von mir weichen; fleckenlos verkehrte ich mit ihm, und ich hütete mich vor meiner Schuld (Ps. 18, 22—24)". Und dennoch wie tief ist er später gefallen, und wie redet er Ps. 32 von sich! —

[102]) Dieses Paulinische Wort, wie das ihm gleiche Johanneische: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibet die Furcht aus: denn die Furcht hat Pein; wer sich aber fürchtet, der ist nicht vollendet in der Liebe" (1. Joh. 4, 18) wird häufig so zu Ungunsten des Alten Testamentes gedeutet, als ob diesem nur die Furcht, dem Neuen aber ausschließlich die Liebe angehöre. Und doch fehlt *φόβος τοῦ κυρίου* dem Neuen Testamente keineswegs, und wir wollen hier von den mancherlei Stellen, wo die Furcht gegen den Herrn und im Verhältniß der Christen zu einander geboten wird, nur etwa an Phil. 2, 12 erinnern: „sucht mit Furcht und Zittern euer Heil zu bewirken", und eben so an 1. Petri 1, 17: „wenn ihr als Vater den anruft, der ohne Ansehen der Person nach eines jeden Werke richtet, so wandelt in Furcht die Zeit eurer Wallfahrt". Auf der anderen Seite vergißt man im A. T. das größte Gebot: „liebe Jehova, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, und mit allem Vermögen (Deut. 6, 5; 11, 1. 22)"; Gott fürchten, ihn lieben, und ihm dienen gehört zusammen (10, 12. 20; 11, 13). Abraham fürchtet Gott, indem er ihm seinen einzigen Sohn nicht vorenthalten will (Gen.

22, 12); er liebt ihn (Jes. 41, 8). Es ist aber der Furcht Gottes wie dem Zorne Gottes ergangen, der ja auch im N. T. nicht vermißt wird. Fast könnte man sagen: an der „Gottesfurcht“ nimmt man christlich keinen Anstoß, aber an der „Furcht Gottes“, die freilich sich zur *εὐσέβεια* erheben und in der *εὐλαβεία*, die dem Gottes- und Menschensohne selbst zugeschrieben wird (Hebr. 5, 7), vollenden soll. Allerdings darf man zur Unterscheidung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Furcht Gottes den in Betracht kommenden Gegensatz von Gesetz und Evangelium nicht übersehen. Die יִרְאַת יְהוָֹה bezieht sich vor allem auf den streng richtenden Gott der Gerechtigkeit, der unter Donner und Blitz vom Sinai das Gesetz gegeben; der Berg rauchte von verzehrendem Feuer, sodaß das Volk floh und von ferne trat, aus Furcht, es müsse sterben (Ex. 20, 18. 19). Aber dennoch ist diese, so zu sagen, gesetzliche Furcht Gottes keine knechtisch-niedrige, die man der evangelischen schnurstracks entgegensetzen dürfte, da ja der Herr Jehova kein Zeus oder Jupiter, am allerwenigsten ein Moloch, sondern vor allem der heilige Gott des Bundes ist, der freilich mit dem Posaunentone seines allmächtigen Wortes den Widerspenstigen erschreckt. Moses giebt daher schon die klarste Belehrung über die wahre Furcht Gottes, wie wir sie denn auch bei den Propheten und in den übrigen Schriften des Alten Testaments überall finden, in dem gleich folgenden Verse jenes Berichtes (20): „fürchtet euch nicht: denn um euch zu versuchen ist Gott gekommen, und damit seine Furcht vor eurem Angesicht wäre und ihr nicht sündiget“. Er verbietet also hier die Furcht vor der bloßen schreckenvollen Macht, und gebietet die beständige Furcht vor der Heiligkeit des Gesetzgebers, der ihre Treue versuchen, und wenn sie seinen Geboten gehorsam, sie vor dem Verderben durch die Sünde bewahren will. Aber dennoch heißt es gleich wei-

ter: „und das Volk stand von ferne“ (21); und Moses ließ es auch stehen, als er sich dem Dunkel nahete, wo Gott war. Denn der Mensch soll heilige Scheu haben vor dem heiligen Gott, und hier kann man immerhin, um Mißverständniß zu vermeiden, die „Furcht Gottes“, יִרְאַת oder auch פַּחַד, obschon dieses etwas stärker ist, יְהוָֹה, אֱלֹהִים, in „Ehrfurcht“ umsetzen, und hier gibt die vortreffliche Stelle Mal. 1, 6: „der Sohn soll ehren den Vater, und der Knecht seinen Herrn: wenn ich aber Vater bin, wo bleibt meine Ehre?“ — Also Ehre und Furcht. Aber auch diese Ehrfurcht beruht allererst auf keiner Ueberlegung, sondern sie giebt sich unmittelbar in dem lebendigsten Gefühle der Abhängigkeit kund; sie ist eine Folge der Demuth, עֵקֶב עֲנָוָה יִרְאַת יְהוָֹה (Spr. 22, 4). Jakob fürchtet sich an dem Ort, wo Jehova ihm erschienen (Gen. 28, 17). Aber dieses ursprüngliche Gefühl weiß gerade das Alte Testament auf die gewaltigste und erschütterndste Weise in Bewegung zu setzen und zum klarsten Bewußtseyn des unermeßlichen Abstandes der Creatur von dem allmächtigen und allweisen Schöpfer des Himmels und der Erde, dem unbeschränkten Herrn und Gebieter über die Welt und den Menschen zu bringen: „es fürchte sich vor Jehova die ganze Erde“ (Ps. 33, 8) und „wer sollte dich nicht fürchten, König der Völker“ (Jer. 10, 7)? durchdringt auf das Großartigste das ganze A. T., besonders quillt der Psalter reich in diesen Tönen. Aber die Furcht vor Gott wird zur Freude an Gott, die Abhängigkeit zur Anhänglichkeit; „den Knechten Gottes ist es eine Lust, seinen Namen zu fürchten (Nah. 1, 11)“. Der fromme Dichter (Ps. 65), der den Allmächtigen, der „die Berge gegründet mit Kraft, der stillet das Rauschen der Meere, das Rauschen ihrer Wellen, und das Brausen der Nationen“ (7. 8.), aber auch den Gnädigen preißt, welcher die Gebete erhört und die Sünden vergiebt (3. 4.), und sich in dem

reichen Segen eines fruchtbaren Jahres erweist (10 u. fl.), ruft aus: „fürchten mögen sich die Bewohner der Enden vor deinen Zeichen; den Aufgang und Niedergang erfüllest du mit Jubel“ (9). Es bedürfte eigentlich nur der Erinnerung an Ps. 130, 4, um die weitverbreitetete Behauptung, daß die Furcht Gottes im A. T. eine niedere Stufe der Religion bezeichne, für immer zu beseitigen: „bei Dir ist die Vergebung, daß Du gefürchtet werdest“; hier gründet sich doch die Furcht Gottes auf die gewisseste Erkenntniß der allerhöchsten Bethätigung der göttlichen Liebe und Gnade. So wird sie zur still anbetenden, freudigen Andacht, שִׁירָה, (Ps. 104, 33), zur sinnenden Betrachtung des Herzens, הֶגְיוֹן (Ps. 19, 15), zum Lobe und Danke der ewigen Güte (Ps. 136); sie bezieht sich demnach nicht einseitig auf die bloße Macht, aber auch nicht nur auf die Liebe und Gnade, sondern vielseitig auf die verschiedenen sogenannten Eigenschaften Gottes, ja allseitig, um es mit einem Worte zu sagen, in dem alle Fülle des göttlichen Wesens in seiner Offenbarung gegeben ist, auf seine Herrlichkeit, כָּבוֹד, die nur ihm gehört. — Die Furcht Gottes, die bisweilen sogar als Inbegriff des positiven Mosaismus im objectiven Sinne vorkömmt (Ps. 19, 10; 34, 12; 2. Kön. 17, 28) und zur Religionslehre wird, soll aber weder im Gefühl noch im Denken verharren, sondern zum gesetzlichen Handeln treiben; sie ist der Grund der Gesetzesbeobachtung der Gerechtigkeit. Jehova spricht bei Jeremia: „meine Furcht will ich legen in ihr Herz, daß sie nicht abweichen von mir (32, 40)“, und so ist sie unumgängliche Bedingung des an den Bund geknüpften Segens in Leben und Frieden (Mal. 2, 5). Ohne sie giebt es aber auch keine wahre lebenskräftige Weisheit; sie ist das Grundprincip der alttestamentlichen Ethik, in welcher die Religion nicht auf die Moral, sondern die Moral auf die Religion gebaut ist. Das oberste Wort ist hier:

רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְהוָֹה, „der Weisheit Anfang (Grund) ist die Gottesfurcht (Ps. 111, 10; Spr. 1, 7; 9, 10); ja, die Furcht Gottes ist die einzige wahre Weisheit selbst, die dem Menschen beschieden ist (Hi. 28, 28), und „eine Quelle des Lebens, sich fern zu halten von den Schlingen des Todes (Spr. 14, 27)".

[103]) Eine der stärksten im A. T. hieher gehörigen Stellen steht Ps. 77, 2. 3, wo wir ganz wie das κράζομεν das אֶצְעָקָה finden.

[104]) Der Vatername Gottes fehlt auch im A. T. keinesweges, obschon er erst im N. T. durch Den, der sich „Sohn Gottes" und seine Jünger seine „Brüder" nennt, zur höchsten Erfüllung seiner Bedeutung gelangt. Es mußte schon oben erwähnt werden, daß Israel nicht bloß Knecht, sondern auch Kind, Sohn Gottes heiße; das ganze Bundesverhältniß nach seiner Gegenseitigkeit ruht auf dem Begriffe der Vaterschaft von Seiten Gottes und der Kindschaft von Seiten des Volks. So stammt die υἱοθεσία schon aus dem Alten Testament, nur daß freilich das πνεῦμα desselben erst im Neuen in seiner vollen und ganzen Bedeutung gefaßt und erfahren werden kann, nachdem sich der Vater unsres Herrn Jesu Christi durch die freie Dahingabe seines Sohnes zur Versöhnung und Erlösung der Welt als Vater aller Menschen im glänzendsten Lichte seiner Liebe geoffenbaret hat, und dieser Geist der Kindschaft nun durch den Glauben an den Gekreuzigten, Auferstandenen und zur Rechten Gottes Sitzenden vermittelt wird, und es verhält sich damit, wie mit den קְדוֹשִׁים, die auch erst als ἅγιοι die Bestimmung ihrer Heiligkeit vollständig erreichen können. Man mag daher immerhin sagen, daß der Israelitischen Kindschaft mehr der Gehorsam und die Pflicht, der christlichen mehr der Glaube und der Dank der Liebe zukomme. Allein

es wird auch im A. T. der Glaube nicht vermißt, (Ps. 106, 12 „sie glaubten an seine Worte)“, und die Verpflichtung zur Befolgung des Gesetzes durch die Dankbarkeit in der Hinweisung auf die väterliche Heimführung des Volkes aus Aegypten begründet (Ex. 20, 2); „als jung war Israel, da liebt' ich ihn, und aus Aegypten rief' ich meinem Sohne“. (Hos. 11, 1). Daher läßt Jeremia Jehova sagen: „Ich sprach: „mein Vater sollt' ihr mich rufen, und von mir zurück nicht weichen (3, 19);“ und ebenso: „ich bin Israel zum Vater, und Ephraim ist mein Erstgeborner“ (31, 9). Besonders hell und rein tritt der Vatername Jes. 63, 16 hervor: „Du bist unser Vater: denn Abraham weiß nichts von uns, und Israel kennt uns nicht; du, Jehova, bist unser Vater, unser Erlöser von Ewigkeit ist dein Name“ (vgl. auch 64, 7). Der mit Stolz genannte Vater Abraham kann Israel nicht helfen und sein Volk erlösen; nur der ewig lebendige Gott der Gnade ist sein wahrer Vater, sein Erlöser, wie er auch als Vater dasselbe geschaffen und bereitet hat (Deut. 32, 6; Mal. 2, 10). Aber dieser Vater ist nicht bloß Schöpfer, sondern auch Erlöser, und in seiner Liebe, die größer ist, als des Menschen Schuld, sein Versöhner: „wie sich erbarmet der Vater über die Kinder, so erbarmet sich Jehova über die, so ihn fürchten (Ps. 103, 13)“.

[105]) Nicht nur Israel ist eine נַחֲלַת יְהוָה, ein Erbe Gottes (Jes. 19, 25 und sehr oft), sondern die Israeliten als seine τέκνα sind auch selbst wieder κληρονόμοι Θεοῦ; sie erben sein heiliges Land. Wenn nun auch diese Hoffnung irdisch ihre Verwirklichung gefunden, und auch sodann, wo dieses Erbe wieder verloren gegangen, ihre abermalige Erfüllung von dem Glauben der Frommen bewahrt und durch den Erfolg gerechtfertiget wurde, ja, der Apostel selbst später es als sein Geheimniß ausspricht, daß dereinst

das Volk der Verheißung aus seiner Zerstreuung auf dem Boden der Verheißung werde versammelt werden, wie denn auch nicht bloß das Israel dem Fleische nach an dieser Hoffnung mit einer merkwürdigen Zähigkeit festhält, sondern auch die geistige Poesie seiner hochbedeutenden elegischen Dichter damit zusammenstimmt, so scheint es doch nicht an Stellen im A. T. zu fehlen, in denen der Geist, fast unbewußt, über den Buchstaben des Worts und die Scholle der Erde sich erhebt. Wäre der 37. Psalm, in welchem es dem Dichter vorzüglich darauf ankömmt, dem hartbedrängten Gerechten im Angesichte des Glückes der Frevler den höchsten Trost in der zukünftigen ewigen Besitzung des gelobeten Landes zu geben, wirklich, wie die Ueberschrift besagt, von David, was aber nicht bewiesen und schwerlich bewiesen werden wird, so wäre es ganz sicher, daß der betreffende Ausdruck sprüchwörtlich und also geistig zu nehmen sey. Es kann aber ebensowenig unwiderleglich dargethan werden, daß das Lied in der Fremde des Exils verfaßt worden, oder auch noch vor demselben, während die Feinde Palästina überschwemmt hatten: denn auf dergleichen ist in demselben nirgends bestimmt Bezug genommen, und die מְרֵעִים und רְשָׁעִים werden nicht ein einziges Mal גּוֹיִם genannt. Wenn der Dichter des Psalms, der bei seinem allgemeinen Inhalt eine historische Erklärung nicht nothwendig erfordert, zwar nach David in nicht weiter zu bestimmender Zeit, aber doch vor der Eroberung des Landes durch die Chaldäer gelebt hätte, so würden dann solche Worte, wie, „die Bösen werden vertilgt werden, die aber auf den Jehova harren, sie werden das Land erben (9)", oder „die Gebeugten werden das Land erben, und sich ergötzen an der Fülle des Friedens (11)", und „ihr Erbe wird ewig seyn" (18), „die Gerechten werden das Land erben, und ewig darin wohnen (29)" u. s. w., recht wohl in dem höheren geistigen Sinne

verstanden werden können. Matth. 5, 5 spricht auch für eine solche Auffassung, und warum sollte denn der Geist, der nicht bloß über den Wassern sich reget, sondern auch über dem trockenen Lande schwebt, und als derselbe zur reingeistigen Deutung des „Schauens des Angesichts Gottes“ führt (Ps. 16, 11; 17, 15), gleichfalls in Uebereinstimmung mit Matth. 5, 8, nicht schon früher die so tief in das Bewußtseyn und in die Sprache des Volks eingedrungene Verleiblichung der Hoffnung auf eine diesseitige ungestörte und nie mehr unterbrochene κατάπαυσις zu der auf eine erst jenseitige im Sinne des Hebräerbriefes (3, 11. 18; 4, 1. 3. 5. 10. 11) vergeistigt haben? — Der hier angeführte Psalm paßt überhaupt auch weiter in den Zusammenhang der folgenden apostolischen Entwickelung gar wohl, wo die Leiden der gegenwärtigen Zeit als unvergleichbar mit der zukünftigen Herrlichkeit des ewigen, seligen Lebens dargestellt werden. Denn wenn auch im Hinblick auf den Abbruch des irdischen Lebens das Auge der alttestamentlichen Frommen vorherrschend dem düsteren Reiche der Todesschatten zugewendet ist, so erhebt sich doch auch die Hoffnung kraft der innigsten unauflösbaren Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott zur festen Ergreifung einer jenseitig-unmittelbaren, unvergänglichen Seligkeit. Derselbe Fromme, der gesagt: Gott ist der mir beschiedene Antheil, mein Erbe, mein Becher, den ich trinke, aus dem ich das unzerstörbare und mich mit der ungetrübtesten Freude erfüllende Leben in mein eigenstes Selbst hineinziehe (Ps. 16, 5), ruft am Ende, emporgetragen über Todtenreich und Grab, aus voller Seele in der höchsten Zuversicht aus: „du lässest mich erkennen den Weg des Lebens, Sättigung an Freuden ist bei deinem Angesicht, Lieblichkeit in Fülle durch deine Rechte immerwährend (11)“, woraus wir ersehen, daß der Sänger dieses felsenfestes Glaubens die sichere Bürgschaft des ewigen Le-

bens in seinem innersten geheimnißvollen, aber unverlierbaren, wahrhaften Seyn, in der unvernichtbaren Einigung mit dem Ewigen und seiner allmächtigen Liebe gefunden. Ein gleiches unerschütterliches Bekenntniß legt ein anderer Frommer desselben Geistes ab, nachdem er lange in der dürren Oede des Zweifels an der gerechten Vergeltung auf Erden umhergeirrt, aber zuletzt den Frieden in dem innersten Heiligthume seines Glaubens wiedergefunden, und nun erst den unvergleichlichen Werth der nur allein beseligenden Gottesgemeinschaft erkannt: „wen hab' ich im Himmel, und, mit Dir, hab' ich an nichts Wohlgefallen auf Erden. Mein Fleisch vergeht und mein Herz, — der Fels meines Herzens und mein Theil bleibt Gott in Ewigkeit (Ps. 73, 25. 26)." — So leuchtet also auch schon der Kindschaft Gottes im A. T. die Krone der Erbschaft des ewigen Lebens über dem unvermeidlichen Scheol „dem dunklen Versammlungshaus für alle Lebenden" wenigstens im morgenröthlichen Glanze des späteren vollen Lichtaufganges christlicher Herrlichkeit. Vgl. das Weitere über die alttestamentliche Lehre von der Unsterblichkeit in m. Schrift „die Sünde" S. 112 u. fl.

[106]) Der Schmerz der Creatur läßt sich nirgends in so tiefergreifenden und rührenden Tönen vernehmen wie im A. T. Das „wie lange" (עַד מָתַי Ps. 90, 13)? ist die alle Blätter desselben durchdringende Frage des Menschen, des אֱנוֹשׁ, des Schwachen und Hinfälligen, der Vergänglichkeit und dem Tode Unterworfenen. „Der Mensch, der Weibgeborene, lebt kurz und wird des Zitterns satt; wie eine Blume geht er auf und welkt, flieht dem Schatten gleich dahin, und stehet nicht". Diese Worte, der größten Elegie entnommen, die je gedichtet worden (Hi. 14, 1 u. fl. vgl. mit Kap. 7), enthalten, daß ich so sage, den Lebenstext, den in den ma-

nigfaltigsten Weisen die alttestamentlichen Dichter singen, und die Propheten predigen. Hat doch das Alte Testament in dem engen Kreise seiner Literatur seinen besonderen Prediger der Eitelkeit, der Alles unter der Sonne unterworfen ist. Wir könnten zur vollständigsten Belegung unsres Satzes fast dieses ganze Buch abschreiben. Hören wir aber nur noch außerhalb desselben auf einige Stimmen; die eine gehört dem gewaltigen Todespsalm, der dem alten, vielerfahrenen Moses zugeschrieben wird (Ps. 90): „wir lassen schwinden unsre Jahre wie einen Hauch": denn so möchte dieses mit einem Worte schwer wiederzugebende הֶגֶה noch am ersten zu übersetzen seyn; dem Sinne nach liegt mir unter verschiedenen Erklärungen die schon von Luther mit seinem „Geschwätz" getroffene am nächsten, so daß vortrefflich das ganze Leben in allen seinen Beziehungen, in seinen höchsten Bestrebungen und Entwickelungen nach einem Ziele hin ein klagender Laut, ein Hauch genannt wird, der nicht zum Worte wird und zum vollen Ausspruch gelangt. Ja, „elend ist der Mensch, und stirbt von Jugend an (Ps. 88, 16)", sein ganzes Leben ein beständiges Sterben, und noch dazu wird er bedrängt von Leiden aller Art „zerschlagen vom Morgen bis zum Abend" (Hi. 4, 20). Vernehmen wir nur noch aus diesem reichen Ergusse über die Nichtigkeit und den Jammer des menschlichen Daseyns die Predigt eines der größten Propheten: „eine Stimme sagt: predige! und ich sage: was soll ich predigen? — Alles Fleisch ist Gras, und alle seine Anmuth wie des Feldes Blume: es dorrt das Gras, es welkt die Blume, wenn der Hauch Jehovas daran weht; ja, Gras ist alles Volk. Es dorrt das Gras, es welkt die Blume — aber das Wort unsres Gottes besteht in Ewigkeit (Jes. 40, 6—8)". Und in diesem Worte liegt der mächtige Gegendruck gegen das verzehrende Gefühl der Vergänglichkeit, und giebt in dem A. T., dem Buche

von dem „ewigen Bunde“ und seiner einstigen und gewissen Erfüllung dem Grundtone der Klage jene eigenthümliche Beimischung des Trostes und der Freude, welche in der heiligen Musik seiner unvergleichbaren Poesie zum vorwaltenden Klange wird. Gerade der Prophet, welcher mit den Worten „tröstet, tröstet mein Volk“ beginnt und dessen Mund von Jubel über das kommende Heil der Erlösung wie der keines anderen überfließt, legt jenen ersten aller biblischen Texte und aller Geschichte seiner Predigt zu Grunde. Es ist dieser Text die nothwendige Voraussetzung der Erlösungsbedürftigkeit, die erst geweckt werden muß, wenn die göttliche Heilsoffenbarung in der Verwirklichung des Ewigen und Unvergänglichen von dem freien Glauben ergriffen werden soll. In dem Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit liegt aber nicht bloß die Sehnsucht nach der Freiheit von dem Tode, sondern auch von der Ursache desselben, von der Sünde, welche es eigentlich ist, die den Menschen der ματαιοτης unterthan gemacht, wie dieses schon auf das Eindringlichste aus jenem oben erwähnten Psalmen hervortritt; darum gilt auch hier besonders das Wort desselben Propheten: „wir welken alle wie das Blatt, und unsre Sünde trägt uns wie der Wind davon (64, 5)“. Das giebt der alttestamentlichen elegischen Poesie erst ihre religiös-sittliche Bedeutung und begründet ihren Unterschied von der heidnischen und pantheistischen; sie ist kein „Weltschmerz“, sondern ein „göttlicher Seelenschmerz“ des tiefsten Verlangens des Menschen, dem Gesetze der zerstörenden Zeitmacht der sündigen Welt entzogen zu werden, und, gereinigt vom Schuldbewußtseyn, den ewigen Frieden in Gott zu gewinnen. Daher hat sie auch in diesem israelitischen Gesammtbewußtseyn einen wahrhaft volksthümlichen Character; die Klage des einzelnen Menschen über seine Vergänglichkeit in der Zeit wird verschlungen in jenen allgemeinen Trauergesang des Psalmisten

(Pſ. 90), der nicht allein für ſich ausruft, indem er den Menſchen dem ewigen Gott gegenüberſtellt: „am Morgen iſt er wie Gras, das vergeht, am Morgen blüht's und geht vorüber, am Abend welkt es und verdorrt" (6), ſondern im Namen der ganzen ſchuldbeladenen Nation vor dem Heiligen des Bundes ſich beugend ſogleich hinzufügt: „denn wir fahren hin in deinem Zorn, und in deinem Grimme werden wir dahingeſcheucht" (7). Nun tritt aber zu dieſem Nationalgefühl des Sündentodes und dem Drange nach Erlöſung zum heiligen Leben noch ein Mitgefühl mit dem Elend der Heiden, „die Gott vergeſſen haben" hinzu, und die Propheten, auf der höchſten Stufe ihres Schauens, verkünden auch ihnen die Freiheit in der einſtigen gemeinſam-gläubigen Vereinigung mit Israel; aber noch ein anderes tieferes Mitgefühl macht ſich geltend, das mit dem Leiden der beſeelten Schöpfung überhaupt; die Thierwelt ſchmachtet recht ſichtbar in der Gefangenſchaft, und gerade in ihrer ſcheinbarſten Freiheit, in ihrer höchſten Ungebundenheit, zeigt der wilde Trieb gegenſeitiger Zerfleiſchung die ſchmerzenvollſte Abhängigkeit von der roheſten Gewalt. Es liegt daher in den Verheißungen der Propheten von dem künftigen Frieden der meſſianiſchen Zeit auch unter den Thieren, wenn „der Wolf neben dem Lamme liegt, der Parther neben dem Böckchen, Kuh und Bär zuſammenweiden, der Löwe Stroh frißt, wie das Rind, der Säugling an dem Loch der Otter ſpielt, und das Entwöhnte ſeine Hand in die Höhlung der Königsſchlange ſtreckt (Jeſ. 11, 6 u. fl.)" eine Folgerichtigkeit der Liebe, die man nicht verkennen ſollte. Allein auch hier vernehmen wir noch nicht das Seufzen der ganzen Creatur. Es wehet noch im Allertiefſten ein anderer ganz leiſer Hauch des Schmerzes der Gebundenheit auch durch die unbeſeelte Natur hindurch, und giebt der heiligen Poeſie einen geheimnißvollen, myſtiſchen Ton, der aber doch dem feineren Sinne

hörbar ist. Wenn uns der Dichter des unvergleichlichen 104. Psalms in dem reinen Spiegel der wohlgeordneten und schönen Welt das heilige Antlitz des allweisen und allgütigen Schöpfers zeigt, und die hohe, still-feierliche Harmonie des Friedens erklingen läßt, wo „die Bäche zwischen Bergen wandeln, über ihnen des Himmels Vögel wohnen und aus den grünen Zweigen singen (10 u. fl.)“, so verschweigt er doch zuletzt den Mißklang nicht, der den vollen Einklang stört. „O daß die Sünder ein Ende nähmen auf der Erde“! (35). Mit diesem Ausruf schließt er sein Lied. Es ist ein großes, fast erschreckendes Wort, daß um der Sünde Adams willen die Erde ein Fluch getroffen (Gen. 3, 17), daß sie durch den Menschen in die Mitleidenschaft des Todes gezogen worden. Hier bekundet die Poesie eine außerordentliche Macht und Erhabenheit, wenn sie die Wirkungen jenes Wortes in den Verheerungen und Zerstörungen der Natur hervorhebt, wo die Berge rauchen, die Grundsäulen der Erde erbeben, die Gestirne des Himmels ihren Glanz verlieren, und die Gluth des Windes Blüthen und alles Grün versengt. Am deutlichsten lernen wir verstehen, wie auch die Natur in Schmerzen und Wehen bangend nach dem Tage der Freiheit in einer verjüngenden Vollendung ringt, so daß auch die jetzt gesehene schönste Pracht in ihren Erscheinungen nur wie ein Vorbild einstiger Herrlichkeit zu betrachten sey, wenn wir genauer auf die Weissagungen der Propheten achten. Wenn sie von einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ reden, so haben sie zwar unverkennbar die Neuheit der geistigen Vollendung in dem kommenden Gottesreiche der Erfüllung zunächst im Sinne, aber im Zusammenhange mit der realistischen Anschauung, wie sie im A. T. vorherrschend ist, so daß sie wohl auch Idealisten, nur nicht Spiritualisten genannt werden können, mögen sie zugleich auf eine Umwandlung der sichtbaren

Schöpfung hingedeutet haben. Aber immer, wo sie solche Erwartungen durchblicken lassen, sind sie keusch in ihren Worten, fern von aller Schwärmerei, kurz und wie vorübergehend nur andeutend; die Verkündigung der Hoffnung der ethischen Vollendung bleibt ihnen durchaus Hauptsache. Zur klarsten Belehrung in diesem Punkte dienet vor allem die Weissagung des neuen Jerusalem im Jesajanischen Buche Kap. 60. Die ganze Schilderung des Propheten ist wie von Licht übergossen; Licht ist das Hauptwort, das immer wiederkehrt, und das fast aufzuhören scheint, ein bloßes Bild zu seyn. Es ist freilich nur bildlich zu verstehen, wenn der Prophet die reine Heiligkeit der Bewohner der Gottesstadt hervorkehren will; anders aber verhält sich's mit der glänzenden Verheißung: „es wird dir nicht ferner die Sonne zum Lichte am Tage, und zum Glanze wird der Mond dir nicht leuchten, sondern es wird dir Jehova zum ewigen Lichte, und dein Gott zu deinem Schmuck, es wird nicht ferner untergehen deine Sonne, und dein Mond wird nicht verschwinden: denn Jehova wird dir seyn zum ewigen Lichte und vorüber sind die Tage deiner Trauer (19. 20)". Diese Worte, welche die unvergängliche Freude der Heiligen malen und das Aufhören des Wechsels von Tag und Nacht, von Lust und Schmerz darstellen wollen, gehen in ihrer Beschreibung über die gegenwärtig dem Auge sich darbietenden eindruckvollsten Lichterscheinungen hinaus und indem sie die trennende Veste zwischen Unten und Oben, zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt hinwegthun, erfüllen sie mit dem überhimmlischen Lichte, vor dem es weder Sonne noch Mond giebt, ja mit Gott selbst, der in Licht gekleidet ist (Ps. 104, 2), die neue Stadt. (Vgl. auch Sachar. 14, 6. 7). Hier schaut der Prophet die Weltveränderung und Weltvollendung (Ps. 102, 27; Jes. 51, 6) und seine Darstellung dessen, was sich ihm offenbaret, überbietet Alles,

was zeitlich und diesseitig Vergleichung heißt; das wehmüthige Wort der irdischen Eintönigkeit des Predigers der Vergänglichkeit unter der Sonne: „die Sonne geht unter und geht wieder auf" hat sein Ende erreicht; Gott, die einzige Quelle des Lebens und Lichtes (Ps. 36, 10), der reinsten und unwandelbaren Freude, löscht alle Lichter des Himmels aus, und ist selbst das Licht; das Symbol hört auf, und die Wirklichkeit tritt an seine Stelle. Wer da von bloßer Poesie, wohl gar von Schwärmerei, von trübem Mysticismus redet, der streite mit unsrem größten und klarsten Dichter, wenn er sagt:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniß;
Das Unzulängliche,
Hier wird es Ereigniß;
Das Unbeschreibliche,
Hier ist es gethan.

[107]) Vor allem dringt sich uns hier schon auf, wie die dogmatische Lehre von der Gnadenwahl und Prädestination, welche in ihrem Conflicte mit der menschlichen Freiheit für die Speculation die größte Schwierigkeit hat, von dem Apostel durchaus nur praktisch-paracletisch benutzt wird, wie er denn auch in der weiteren Entwickelung zuletzt alle subtilen und spitzfindigen Fragen durch die entschiedene Hinweisung auf die Unergründlichkeit der Weisheit des göttlichen Rathschlusses beseitigt. Er steht dabei ganz auf dem Standpunkte des Alten Testamentes, dem an sich alle Reflexionen über das Warum und Wie der ihm sich von selbst verstehenden Wahrheit und Nothwendigkeit der ewigen göttlichen Vorherbestimmung, Berufung und Erwählung Einzelner fremd sind, und wo sie auftauchen, mit dem unüberwindlichen: „wer darf zu Gott sagen: was machst du?" Hi. 9, 12 sogleich niedergeschlagen werden. „Hätt' Lust der Mensch, mit ihm zu streiten: auch nicht auf Eins von Tau-

senden würd' er ihm Antwort geben (9, 3)". Wir dürfen überhaupt nur in diesem und besonders dem 12. Kapitel des großen Dichterweisen, der doch gerade die Freiheit des Menschengedankens mit der bestaunenswerthesten Kühnheit vertritt, weiter lesen, um uns von vornherein von der Allmacht Gottes, „der uns gemacht, und nicht wir (Ps. 100, 3)", und dessen felsenzerschmetterndes Wort in der fortwährend unwiderstehlichen Vollstreckung seines alleinweisen Rathes allem Denken, Wollen und Thun des Menschen gegenüber in einer Stärke, wie sonst nirgends, gewiesen wird, in den Staub werfen zu lassen, und dann ein für alle Male darauf zu verzichten, eine Lösung des höchsten Problemes nur von ferne versuchen zu wollen. „Bei Ihm ist Macht und Weisheit, Ihm unterwürfig ist der Irrende, und der in Irrthum führt (12, 16)". Es gilt auch in diesem Sinne das Bekenntniß: „wo ist die Weisheit, und wo wird sie gefunden? — Die Tiefe sagt: ich habe sie nicht, und das Meer sagt: sie ist nicht bei mir (28, 12 u. ff.)". Sehen wir aber nun zunächst auf unsren Text, wo der Apostel zuerst das Thema anschlägt, das er hernach für die Demüthigung und zugleich Ermuthigung seines Volkes in lebendigster Seelenbewegung behandelt, finden wir uns ganz im Bereiche alttestamentlicher Bestimmungen und Bezeichnungen. Besonders dem קָרָא und יָדַע begegnen wir sehr oft in der hier entsprechendsten Weise, und wenn auch im Hebräischen das *προ* vorne fehlt, weil die Sprache solche Zusammensetzungen nicht zuläßt, so liegt doch derselbe Begriff in den Worten, ja, er hat im A. T. vorzugsweise recht eigentlich eine durchgreifende geschichtliche Gestaltung gewonnen. Der, „welcher die Geschlechter gerufen vom Anfang (Jes. 41, 4)", hat eines davon besonders auserlesen, um mit ihm in einen unauflöslichen Bund zum Heile desselben und aller anderen Völker zu treten; er setzte ein „ewiges Volk" (Jes. 44, 7) und

„rief“ seinen Stammvater Abraham, der „ihn liebte“, daß sich in seinem Namen segnen sollten alle Nationen, „von den Grenzen der Erde und von seinen Säumen“ (Jes. 41, 8. 9). Aber innerhalb des ganzen Volkes Israels, „das er, seinen Ruhm zu erzählen, sich gebildet“ (Jes. 43, 21), hat er noch besondere Werkzeuge seiner Offenbarung vorherbestimmt, Moses, Samuel und die anderen Propheten. Hier dient vorzüglich zur Erläuterung Jer. 1, 5: „bevor ich dich bildete im Mutterleibe, hab' ich dich erkannt, bevor du herausgingst aus dem Schooße, hab' ich dich geheiligt, zum Propheten hab' ich den Völkern dich gesetzt“. Jeremia war also ein Berufener, *κλητὸς*, *κατὰ πρόθεσιν*, nach Gottes עֲצַת עוֹלָם, seinem ewigen Rathe und Vorsatze. Es muß vor allem bemerkt werden, wie hier ganz so wie in unsrem apostolischen Texte das יָדַע, das *προέγνω* vorangestellt ist: denn hätte Gott nicht den zum Propheten Vorherbestimmten schon vorher erkannt, so würde er ihn auch nicht als solchen den Völkern in seinem geschichtlichen Berufe gesetzt haben, und in dieser activen Vorhererkennung, nur nicht in einer passiven Vorhersehung, welche der freien Allmacht jeden Falls Eintrag thut, liegt sittlich betrachtet die Versöhnung zwischen der ewigen Wahl Gottes und der zeitlichen Freiheit des Menschen, obschon freilich die ursprüngliche Individualisirung desselben als eines solchen gerade, wie er nun einmal ist, der göttlichen Prädestination nothwendig heimfällt. Indessen wird der menschlichen Selbstbestimmung doch immer ihr Recht der eigenen freien Wahl gegeben. Jehova sagt nicht zu Jesaja: „ich will dich senden“, sondern: „wen soll ich senden, und wer wird uns gehen?“, und dieser antwortet mit freier Entschließung: „sieh! da bin ich, sende mich! (Jes. 6, 8)“; und Gott versäumt nicht, nach diesem raschen Worte der Uebernahme des Prophetenamtes dem Bereitwilligen die Schwere seines Berufes erst noch recht nach-

drücklich dem hartherzigen Volke gegenüber darzustellen. Ebenso verhält sich's mit Jona. Jehova beruft ihn, der Sündenstadt Ninive den Untergang zu predigen, aber er läßt ihn gewähren, da er sich seinem Auftrage entziehen will, obschon er ihn auf seiner Flucht durch Gefahr und Ungemach zu wecken sucht, behandelt ihn aber immer milde. Deus trahit, sed trahit volentem; so zieht er Abraham, weil dieser an ihn glaubt und ihn liebt. Doch gehen wir, um unsren nächsten Zweck nicht aus dem Auge zu verlieren, auf jene beachtenswerthe Stelle Jer. 1, 5 noch einmal zurück. Das vor allem richtige יָדַע (vgl. auch Ps. 139, 15. 16) ist also jedenfalls in dem Begriffe des Erkennens zu fassen: Gott erkannte Jeremia schon vor seinem irdischen Anfang in seiner Bestimmung. Aus dieser göttlichen Erkennung folgt erst die Erwählung und Vorausabsonderung, die aber dann geradezu durch das יָדַע ausgedrückt werden kann, wie es z. B. Amos 3, 2 heißt: nur euch hab' ich erkannt von allen Stämmen der Erde" d. i. erwählet; vgl. auch Gen. 18, 19, wo Gott von Abraham sagt: „denn ich habe ihn erkannt, damit er gebiete seinen Söhnen und seinem Hause" u. s. w. man also durchaus nicht übersetzen darf: ich habe gewußt, daß er gebieten werde. Das nun folgende הִקְדִּישׁ entspricht ganz dem προορίζειν in demselben Sinne und Zusammenhange (s. auch oben 1, 1): denn הִקְדִּישׁ ist freilich „heiligen", aber die Grundbedeutung bleibt „absondern". Es ist eine Steigerung in den beiden Sätzen der ersten Vershälfte nicht zu verkennen. Auf das Geformtwerden von Gott im Mutterleibe folgt das Herausgehen aus dem Schooße, und das Heiligen zum Propheten ist mehr als das Erkennen desselben. Ueber das weitere נָתַן kann man allerdings streiten, ob darin die „Vorherbestimmung" zum Propheten liege, oder ob es von der „Anstellung" desselben zu verstehen sey; sprachlich kann es gewiß auch im ersteren Sinne

gefaßt werden. Aber es handelt sich ja nur darum, ob man den ganzen hier in Betracht kommenden Begriff in seiner ewigen oder zeitlichen Bedeutung faßt. In der ersteren Beziehung läßt sich in Gott das Erkennen, Wählen, Aussondern, Bestimmen und Setzen nicht von einander trennen; alle einzelnen Momente, außer aller Zeit gedacht, fallen nothwendig in der „Vorausbestimmung“, oder vielmehr „Vorherbestimmung“, oder noch besser, um alles blind-Fatalistische scharf auszuscheiden, eben in der „Vorhererkennung“ zusammen, nur daß diese nie durch das Verhalten des Menschen bestimmt wird, sondern in voller absoluter Geltung stehen bleiben muß. Lassen wir aber den Begriff in die Zeitentwickelung eingehen, so haben wir vollkommen das Recht, die Worte נָבִיא לַגּוֹיִם נְתַתִּיךָ „zum Propheten den Völkern hab' ich dich gesetzt“ d. i. ich habe dich nun gegenwärtig als solchen angestellt, zu geben. Auch in der praktischen Folgerung, um welcher willen doch nur der Apostel die Lehre von der Erwählung der Christen hier herausgestellt, berührt sich mit seiner Ausführung unsere alttestamentliche Stelle. Denn nachdem der Prophet im Gefühl seiner Schwäche ausgerufen: „siehe! ich weiß nicht zu reden: denn ich bin ein Kind“, ermuthigt ihn Jehova, indem er sagt: „Alles, was ich dir gebieten werde, wirst du reden; fürcht' dich nicht vor ihnen: denn ich bin mit dir, dich zu retten“ (6. 7. 8). Ja, er will ihn, trotz aller Gefahren, hinstellen als „eine feste Stadt, und eine eiserne Säule, und eine eherne Mauer gegen das ganze Land, gegen die Könige Judas, ihre Fürsten, ihre Priester und das Volk des Landes (18)“. So hat er denn keine Gefahr, woher sie auch komme, zu fürchten, keine Macht und Gewalt. „Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns?“ Er konnte auch sagen: „wer ist's, der mich verdammt?“ (Jes. 50, 9), wie dort in Verfolgung und Schmähung ein anderer Prophet ausruft:

denn der, welcher ihn berufen, hat ihn auch gerechtfertiget; קָרוֹב מַצְדִּיקִי (8).

[108]) Der Apostel drängt alle diese schweren Leiden um Gottes und Christi willen in die Worte eines Psalmen zusammen, der gerade dieses Thema auf das Ergreifendste behandelt; das עָלֶיךָ, ἕνεκα σοῦ tritt vielleicht nirgends so bedeutend hervor. Vgl. Ps. 44, 23.

[109]) Das ἀνάθεμα steht jedenfalls ganz in der Bedeutung des hebräischen חֵרֶם, wofür auch die LXX jenes immer setzen. Etymologisch liegt in dem Worte der Begriff zuerst der schärfsten Absonderung eines Gegenstandes von etwas, der gänzlichen Ausschneidung und Ausscheidung. Daher wird חֵרֶם im Gesetze dann vorzüglich von dem gebraucht, was als ein von Anderem strenge Geschiedenes Jehova geweiht werden sollte und nicht abgelöst werden konnte; war es ein Lebendiges, mußte es getödtet werden; es war ein „Hochheiliges Jehova" (Lev. 27, 28 u. a. St.). Allein in diesem Sinne finden wir es hier nicht, sondern in dem allerschlimmsten, wo es das „Verbannte" bezeichnet, das im Gegentheil durch die Entfernung von Gott dem Verderben dahin gegeben wird. So nennt Jehova Edom עַם חֶרְמִי „das Volk meines Fluches" (Jes. 34, 5), und selbst Jakob will er wegen seines Treubruchs לַחֵרֶם dahin geben (Jes. 43, 28). Daher will Paulus gewiß hier als ein אִישׁ חֵרֶם (1. Kön. 20, 42) betrachtet seyn. Vgl. auch Sach. 14, 11 „und sie wohnen darin, und Verbannung, חֵרֶם wird ferner nicht seyn". Das letzte Prophetenwort ist חֵרֶם (Mal. 3, 24). „Und er (Elia, der verheißene Prophet vor dem Tage des Gerichts) wird bekehren das Herz der Väter zu den Söhnen, und das Herz der Söhne zu den Vätern, daß ich nicht komme und schlage das Land mit dem Banne". Wer sich an dem deutschen Worte „Fluch" stößt welches

gewöhnlich nur als aus dem Bösen des Menschen kommend gebraucht und verabscheut wird, und daher nie Gott beigelegt werden kann, der wähle auch an unserer Stelle dafür „Verbannung", womit in dem Munde des Apostels Alles gesagt ist; wir können immerhin noch einen Unterschied zwischen חֵרֶם und קְלָלָה setzen, wenigstens Deut. 21, 23.

110) Die *δόξα*, deren sich die Israeliten in der höchsten Bedeutung dieses Namens zu rühmen hatten, wird unmittelbar mit der *υἱοθεσία* in Verbindung gesetzt. Daher können wir nicht zweifelhaft seyn, in welchem Sinne wir hier das mehrfach erklärte Wort zu nehmen haben. Als Kinder Gottes wurden sie aus Aegypten durch die Wüste geführt, כְּבוֹד יְהוָֹה (s. die oben gegebene Erklärung davon) zog vor ihnen her und ließ sich in seiner Wohnung nieder (Ex. 40, 34 u. ff.); sie erschien besonders über der Bundeslade, und da diese 1. Sam. 4, 21 כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל genannt wird, so hat man unter der *δόξα* sie namentlich verstehen wollen; aber diese Fassung ist zu enge. Mit den Bündnissen ist nachher die Gesetzgebung zusammen genannt, weil alle die früheren *διαθῆκαι* in der feierlichen *νομοθεσία* culminirten und sich centralisirten. Wir müssen auch hier wieder Ps. 147, 19—20 in Erinnerung bringen: „Er hat verkündet sein Wort Jakob, seine Satzungen und Rechte Israel; also hat er keinem Volk gethan, und die Rechte — die sollten sie nicht erkennen". Als einen weiteren Vorzug Israels nennt er noch die *λατρεία*, worunter der ganze heilige Cultus zu verstehen ist, wie Hebr. 9, 1. Die alexandrinische Version gebraucht das Wort z. B. für das hebräische עֲבֹדָה (Ex. 12, 25. 26), womit dort die vom Gesetze vorgeschriebene dienstliche Beobachtung des Passahopfers bezeichnet wird. Aber das Alte Testament hat nicht bloß ein Priesterthum, sondern auch ein Prophetenthum, welches jenem erst seine höchste Bedeutung

giebt; daher werden zur λατρεία unmittelbar die ἐπαγγελίαι hinzufügt, die Verheißungen von der Vollendung dieser λατρεία, die auf dem alten Bunde ruht und dessen Wesen im symbolisch-typischen Cultus in die Erscheinung tritt, in einem neuen Bunde. Es ist klar, daß P. die Propheten nicht unerwähnt lassen durfte. Endlich vergißt er nicht, noch dasjenige hervorzuheben, in welchem eigentlich alle vorhergenannten Auszeichnungen Israels zur nothwendigen Vorbereitung eingeschlossen lagen; er nennt zuletzt die Väter des Volkes, namentlich die sogenannten Patriarchen, die Träger der heiligen Tradition von dem heiligen Gott, durch welche zuerst die Bundesschlüsse vermittelt wurden.

[111]) Diese Verheißung Gen. 21, 12 hat zunächst nur den Zweck, Abraham, dem es sehr mißfällig ist, daß er nach Saras Wunsch die Magd Hagar mit ihrem Sohne wegtreiben soll, zu begütigen.

[112]) Der Prophet beginnt seine Rede mit dem obersten Grundsatze der Teleologie der ganzen heiligen Bundesgeschichte: „Ich habe euch geliebt", (Mal. 1, 2) sagt Jehova, ein Ausspruch, den auch der Apostel mit aufnehmen, an die Spitze seiner Beweisführung von der Nichtigkeit alles menschlichen Verdienstes Gott gegenüber hätte stellen können. Hierin liegt die Anerkennung des höchsten Gesetzes der ewigen Freiheit in der obersten Leitung der Weltgeschichte, zu der sich nur der menschliche Geist in der zeitlichen Betrachtung aller Widersprüche des Lebens im Ganzen und Einzelnen emporschwingen kann. Da gewinnen wir erst den verklärten Begriff der göttlichen Allmacht, die in der freien Liebesbewegung ruht und von der Gerechtigkeit und Weisheit sich nicht trennen läßt. Der Prophet fährt sodann fort: „Aber ihr sagt: „wodurch hast du uns geliebt? — Ist nicht Esau Bruder Jakobs? spricht Jehova. Und doch liebt' ich Jakob,

und Esau haßte ich, und verwandelte seine Berge in Oede, und sein Erbe für Schakale der Wüste". Was sollten auch wir nun sagen? — ist hier nicht Ungerechtigkeit bei Gott? — Wird hier nicht auf das Stärkste die bloße Willkür der unbeschränkten Macht in der absoluten von Ewigkeit bestimmten Erwählung des Einen zur Seligkeit, der gleichen Verwerfung des Andern zur Unseligkeit gelehrt? — Nimmermehr! — Gerade unsere vielverkannte Stelle ist ganz dazu angethan, das Dogma von der Prädestination in seiner steinharten Fassung als nicht schriftgemäß zu erkennen. Die Gnadenwahl Jakobs zur Begründung des Vermittelungsvolkes der Erde, um alle Nationen als wahres Israel, als Knecht Gottes, zum Heile zu führen, ist allerdings in dem ewigen Gott ein Act ewiger Vorherbestimmung, aber, wie wir nach der schon oben gegebenen Auseinandersetzung nicht hinzuzufügen vergessen dürfen, zugleich ewiger Vorhersehung und allweiser Vorauserkennung in der ewigen Weisheit der Liebe. Allein, wenn Jehova Jakob geliebt, ohne sein Verdienst, so hat er Esau nicht gehaßt ohne seine Schuld, wie denn vor allem nicht übersehen werden darf, daß nicht sowohl von der Einzelperson beider, als vielmehr von ihnen als Stammvätern so die Rede ist, daß ein jeder sein Volk vertritt. Als Volk war Edom aber gar nicht ohne Schuld; es war der schadenfroheste Erbfeind Israels, worüber es die Propheten nicht stark genug zur Verantwortung ziehen und ihm deshalb das Strafgericht Jehovas predigen können (vgl. nur Jes. 34; 63, 1 u. ff.; Jer. 49, 7—22; Ezech. 25, 12; 35; Obad. 1), was ungerecht und durchaus gegen alle Vernunft wäre, wenn Gott von vorn herein, ohne allen Grund, Edom dem Verderben, oder gar zur eigenen Bosheit und zur ewigen Verhärtung in derselben hätte vorausbestimmt. Wenn daher unsere Stelle nicht aus dem Zusammenhange mit anderen verwandten prophetischen heraus-

gerissen wird, so liegt doch kein anderer Sinn in derselben, als daß Israel zu seiner Beschämung vor allem die dasselbe auszeichnende Liebe Gottes recht augenscheinlich zu Gemüthe geführt werden soll. Der Prophet stellt in einer Zeit, wo das Volk, trotz seiner Rückführung in das heilige Land und des Wiederaufbaues des Tempels, der Stätte des Friedens, kleingläubig und mismuthig in ungeduldiger Erwartung des Glanzes der messianischen Zeit, dabei in neuer Untreue besonders der Priester, sich wieder des schmählichen Undanks schuldig zu machen anfing, das erweckende Wort: „Ich habe euch geliebt" an die Spitze seiner Rede. Auf die Frage, wie Gott denn diese Liebe bewiesen habe, zeigt er sie in der Bevorzugung Jakobs vor seinem Bruder Esau. Sehen wir nun auf die geschichtlichen Beziehungen der beiden Brüder zurück, so sträuben wir uns mit Recht, in Ehrfurcht vor dem heiligen Gott, Liebe und Haß in entgegengesetzter Weise darin zu finden, daß Jakob in Hinterlist Esau um das Erstgeburtsrecht und um den ersten väterlichen Segen bringt, so daß dem betrogenen Sohne der betrogene Vater keinen anderen geben kann, als daß er ihm verheißt, „sein Wohnsitz werde ohne Fettigkeit der Erde, und ohne Thau des Himmels von Oben seyn, von seinem Schwerte werde er leben und seinem Bruder dienen" (Gen. 27, 39), während Jakob den umgekehrten bereits hinweggenommen, er werde zum Besitz des fruchtbarsten Bodens gelangen, ein Herr seiner Brüder und der Völker und Stämme seyn (27, 28—29). Es kömmt dabei hier gar nicht in Betracht, ob nicht erst der Erzähler der Geschichte dem Stammvater in Folge historischer Thatsachen diese Segenssprüche in den Mund gelegt, das höchst Bedenkliche bleibt immer stehen, daß sich der Haß Gottes gegen Esau in der von ihm zugelassenen, oder, consequent gedacht, gewollten Ueberlistung desselben manifestirt habe. Allein genau genommen, liegt nach der ange-

zogenen prophetischen Stelle dieser Stein des Anstoßes nicht einmal vor unsren Füßen. Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß von einem vorgeschichtlichen Hasse im Texte kein Wort steht; aber auch nicht einmal in die Jugendgeschichte der beiden Brüder versetzt uns Maleachi, obschon ihm die Erinnerung an das durch den Segen bestimmte fruchtbare Land des Einen und das unfruchtbare des Andern bei dem Folgenden mag vorgeschwebt haben, sondern wir stehen auf dem Boden der späten geschichtlichen Verhältnisse der Völker Israel und Edom. Wenn es V. 3 heißt: „Esau haßte ich, und verwandelte seine Berge in Wüste, und sein Erbe für Schakale zur Oede", so kann, da von einer Verwandlung gesprochen wird, doch nicht an die ursprüngliche Unfruchtbarkeit des Bodens gedacht werden. Das ist aber vollends V. 4 unmöglich, wo der Prophet so fortfährt: „wenn Edom — also nicht Esau — spräche: wir sind zerstört, doch wollen wir wieder aufbauen die Wüsten, so sagt Jehova Zebaoth also: sie mögen bauen, aber ich will einreißen, und man wird sie nennen Grenze der Bosheit, und das Volk, dem Jehova zürnt in Ewigkeit". Hier ist offenbar von der Zerstörung von Gebäuden durch Feinde die Rede, und das נָשׁוּב, das Wiederaufbauen derselben steht zu bestimmt da, als daß wir es durch eine künstliche Erklärung hinwegräumen könnten. So ergiebt sich unverkennbar der Sinn, daß der Prophet uns in die späte Zeit stellt, wo seinem Volke, wenn es sich auch noch in einer mehrfach dürftigen Lage befand, doch darin die zur Dankbarkeit treibende Liebeserweisung Gottes vor Augen lag, daß er es wieder in das Land seiner Väter geführt, während das Brudervolk Edom wegen seiner an Israel verübten Bosheit hart gezüchtigt, und in seinem ganz verödeten Lande immerdar wohnen soll. In der Strafe Edoms sieht demnach Maleachi den Haß Gottes gegen Esau, aber nicht in einer von

Ewigkeit beschlossenen Verwerfung desselben, was überhaupt in der ganzen Auffassung der Lehre von der Prädestination von hoher Wichtigkeit ist. Den Zorn Gottes in die Ewigkeit hinein, wenn es heißt: „das Volk, dem Jehova zürnet auf ewig", wird man auch hier, wie an anderen Stellen, in der Beschränkung verstehen müssen, daß er nämlich nicht eher aufhört, als bis sich das Volk bekehrt und die Weissagung in Erfüllung geht: „mir wird sich beugen jedes Knie, schwören jede Zunge (Jes. 45, 23)". Auch Assaph (Ps. 77), der von dem Gedanken gequält wird, ob denn Gott ewig verstoße (8), verneint diese Frage, indem er die Gewißheit der ewigen Güte in der Geschichte seines Volkes findet. Eher kann man an dem Hasse Gottes Anstoß nehmen, wobei sich aber doch von selbst versteht, daß aus dieser menschlichen Bezeichnung der völligen sittlichen Abstoßung des Bösen in Gott, ebenso wie im Zorne und in der Rache alles selbstsüchtig-Leidenschaftliche hinweggedacht werden muß. Es liegt in dem שָׂנֵא die allerschärfste Entgegensetzung des Guten gegen das Böse, des Lichtes gegen die Finsterniß, so daß man daher in diesem reinen Sinne nicht nur keinen Anstoß an dem Hasse nimmt, sondern ihn sogar als sittlich nothwendig fordert, weil dann die Heiligkeit keine wirkliche, lebendige Heiligkeit, und auch reine Liebe unmöglich wäre. So bleibt es denn dabei, daß im A. T. nur eine absolute Erwählung des Volkes Israel ohne sein Verdienst gelehrt wird, aber nimmermehr eine ewige Verwerfung der anderen Völker. „Nicht, weil ihr mehr seyd, als alle Völker, hat sich Jehova an euch gehängt (nach buchstäblicher Uebersetzung), und euch erwählt: denn ihr seyd das Geringste von allen Völkern, sondern weil euch Jehova liebte und bewahrte den Schwur, den er geschworen euren Vätern, führte euch Jehova heraus mit starker Hand, und erlöste euch aus dem Hause der Knechte, aus der Hand Pha-

raos, des Königs von Aegypten (Deut. 7, 7—8)"; ebenso Deut. 9, 4, wo es heißt, daß Gott Israel nicht „wegen seiner Gerechtigkeit" in den Besitz des heiligen Landes gesetzt habe. Damit demüthigt Gott allen Stolz des Volkes, tröstet es aber auch in allen Gefahren. „So spricht Jehova, dein Schöpfer, Jakob, und dein Bildner, Israel: fürcht' dich nicht, denn ich erlöse dich; ich rufe deinen Namen: mein bist du. Wenn du durch Wasser gehst, bin ich mit dir, und durch Ströme —, sie sollen dich nicht überschwemmen; wenn du durch Feuer gehst, sollst du dich nicht versengen, und die Flamme soll nicht an dir zünden: denn Ich, Jehova, bin dein Gott, der Heilige von Israel dein Helfer (Jes. 43, 1—3)".

[113]) Diese Worte sind der merkwürdigen Stelle (Ex. 23, 17 u. fl.) entnommen, wo Moses, der bei Gott Gnade gefunden, von dem höchsten Verlangen getrieben wird, sein Angesicht zu sehen, und Jehova ihm seine Bitte insoweit gewährt, daß er seine Herrlichkeit wolle vor ihm vorübergehen lassen, jedoch nur so, daß er ihn von hinten, aber nicht von vorne erblicken solle: denn sonst müsse er sterben. Diese Auszeichnung werde er ihm zu Theil werden lassen, weil er ihm nun einmal gnädig sey: „denn ich bin gnädig dem, dem ich gnädig bin, und erbarme mich dessen, dessen ich mich erbarme". Auch dieses tiefe, unwiderlegbare Wort der Wahrheit, soll in diesem Zusammenhange jeden Anspruch des Menschen in Bezug auf sein eigenes Verdienst vernichten. Jehova hatte ihn aus freier Gnade als Retter seines Volkes erwählt, sich seiner schon als eines hülflosen Kindes, das er aus dem Wasser gezogen, erbarmt, und so fährt er nun auch fort, ihm seine Gnade ganz zu erweisen. Warum war Moses gerade Moses? — Darauf giebt es keine Antwort, als die in diesem Texte gelesene. Aber immer kömmt es

nicht auf das Individuum an sich an, sondern insofern als es dem ewigen Heilsplane des allmächtigen und allweisen Gottes der Gnade dient, Israel zum Erlösungsvolke der ganzen Erde zu machen.

[114]) Der Apostel weicht in der angeführten Stelle (Ex. 9, 16) von der alexandrinischen Uebersetzung des הֶעֱמַדְתִּיךָ „ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, deswegen bist du bewahret d. i. am Leben erhalten worden", ab, und hält sich genau an die erste Person des verb., giebt es aber durch ἐξήγειρά σε „habe ich dich erweckt" d. i. bestellt. Genau genommen heißt es aber nicht: „ich habe dich erweckt", sondern „festgestellt", was etwa den Sinn haben könnte, daß Gott den Pharao trotz seiner Widerspenstigkeit am Leben gelassen habe. Aber immer wäre zu erwarten gewesen, daß dann der Erzähler einen bestimmteren Ausdruck gewählt hätte. Es scheint daher, daß wir das Wort im Wesentlichen nicht verschieden von dem הִקְשָׁה „verhärten" verstehen sollen: ich habe dich stehen lassen, festgestellt in deinem Widerspruch. Aus dieser Verhärtung Pharaos kann aber nimmermehr die Lehre gezogen werden, daß Gott von Ewigkeit Einzelne zur Beharrlichkeit im Bösen vorherbestimmt habe: denn davon steht kein Wort im Texte. Pharao hatte von vornherein die Freiheit, die Israeliten ziehen zu lassen, oder auch nicht; er entschied sich für das letztere, und „verstockte sein Herz", וַיַּכְבֵּר אֶת־לִבּוֹ, was ihm also sogar auch selbst zugeschrieben wird. Jehova ließ ihn nun in dieser Verhärtung gewähren, damit dadurch sodann seine Uebermacht in seiner Allmacht recht augenscheinlich in's volle Licht trete. Daß er ihn aber über die Erreichung dieses Zweckes hinaus und gar in alle Ewigkeit fort dem Verderben des Bösen dahin geben wolle, weil er es vor Erschaffung der Welt absolut so beschlossen habe, ist eine wenigstens aus diesem Beispiele ganz falsch

abgeleitete Folgerung. Es ist ja Alles in die Zeitentwickelung hineingestellt. Betrachten wir noch andere hieher gezogene Stellen, so zeigt sich überall, daß die Verhärtung des Herzens nur unter die besonderen zeitlichen Strafen gerechnet werden soll. Etwas anderes erhellet auch nicht aus Jes. 6, 9—13, wo der Prophet von Gott den auffallenden Auftrag erhält, das Herz des Volkes zu verstocken, seine Augen blind, und seine Ohren taub zu machen, damit es nicht erkenne und sich nicht bekehre, was offenbar in dem Sinne der empfindlichsten Züchtigung zu nehmen ist, weil ja doch Jesaja später laut genug zur Bekehrung auffordert und das immer wiederkehrende שׁוּבוּ auf das Vernehmlichste durch alle Propheten hindurchtönt, welche in ihrem hohen Berufe, die Blinden sehend und die Tauben hörend zu machen, den entschiedensten Protest gegen die particularistische Prädestinationslehre einlegen. Besonders beachtenswerth für unsere Behauptung, daß die Verhärtung als eine Bestrafung im A. T. betrachtet werde, ist Ps. 69, 28, wo es heißt: „setze Schuld zu ihrer Schuld, und sie sollen nicht zu deiner Gerechtigkeit gelangen", wo vortrefflich die tiefe Doppelbedeutung in עָוֹן von Schuld und Strafe in ihrem unlösbaren Zusammenhange benutzt ist.

[115]) Dem Apostel haben hier zwei Stellen vorgeschwebt, Jes. 29, 16 u. 45, 9. Die erstere lautet vollständig: „Kann der Bildner dem Thone gleich geachtet werden? daß das Werk von seinem Schöpfer sage: er hat mich nicht gemacht, und das Gebilde von seinem Bildner sage: er kennt mich nicht?" — Achten wir aber auf den Zusammenhang der ganzen Rede des Propheten, so gehört die Stelle, streng genommen, nicht hieher. Gott zieht diejenigen hier zur Rechenschaft, welche die bösen Plane ihrer eigenen Weisheit in Dunkel hüllen wollen und sprechen: „wer sieht mich,

und wer erkennt mich denn?" — „O über eure Verkehrtheit", ruft er dann aus: sollte denn der Künstler sein Gebilde, weil er es gemacht hat, nicht durchschauen? — (Ps. 139, 12 u. fl.). Das ist die praktisch-ethische Bedeutung der Allgegenwart Gottes, wie sie immer im A. T. als richterliche Allwissenheit am fruchtbarsten in dem eben genannten Psalm behandelt wird. Die andere Stelle, die hier P. deutlicher vor Augen hat, obgleich er sie auch nicht eigentlich citirt, Jes. 45, 9 heißt: „Wehe dem, der mit seinem Bildner hadert, eine Scherbe von der Erde Scherben! darf der Thon zu seinem Bildner sagen: „was machst du"? und dein Werk: „Hände hat er nicht!" Der Prophet will mit dieser gewählten Vergleichung in der Frage das Volk Israel als Geschöpf Gottes zur stillen Demuth ermahnen und es schlagend an seine Ohnmacht erinnern (Hi. 9, 12). In dieser allgemeinsten Beziehung konnte der Apostel sich jene Worte wohl zu eigen machen, aber im bestimmtesten Sinne treffen sie nicht. Denn es kömmt dabei besonders auf das מַה־תַּעֲשֶׂה an, welches P. nicht wie der Alexandriner durch *τί ποιεῖς* giebt, sondern *τί με ἐποίησας οὕτως* übersetzt, wobei ihm für seine Beweisführung das *οὕτως* das Hauptwort ist, welches aber freilich nicht im hebräischen Texte steht und dort auch keine Stelle hat. — Es ist noch ein anderes Wort desselben Propheten, das hier im Allgemeinen auch in Betracht kommen könnte; 64, 7: „du bist unser Vater: wir sind der Thon, und du bist unser Bildner, und das Werk deiner Hände sind wir Alle".

[116]) Es ist merkwürdig, wie man wegen Verkennung des gebrauchten Bildes sich den Sinn hat verdunkeln lassen. Ein menschlicher Töpfer wird doch wahrhaftig nicht absichtlich ein Gefäß zu seiner Unehre formen wollen, sondern immer nur *εἰς τιμήν*, geschweige der göttliche Bildner! — Hier tritt gerade die lebendige Freiheit der todten Nothwen-

digkeit gegenüber auf das Unzweideutigste hervor. Sind die Juden der großen Masse nach Gefäße εἰς ἀτιμίαν geworden, so sind sie es durch ihre eigene Schuld, weil sie die in der ganzen Welt verkündete Heilspredigt der Gerechtigkeit aus dem Glauben an Jesum Christum nicht hören und annehmen wollen. Daher läßt sie Gott zu ihrer Züchtigung in dieser Unehre verharren, damit er an ihnen kundgebe den Zorn der Gerechtigkeit, aber auch seine Langmuth in Ertragung derselben, die eigentlich zum Verderben zubereitet sind, die er aber doch nicht als Gefäße der Unehre zerschlägt, vor allem aber, καὶ und zwar ganz besonders, damit er erkennen lasse den Reichthum seiner Herrlichkeit über die Gefäße des Erbarmens, wie er nun die σκεύη εἰς ἀτιμίαν nennt und sie sich als solche in der Zeit darstellen, die er vorausbereitet hat zur Herrlichkeit, also nicht εἰς ἀπώλειαν! Von diesem Reichthume der göttlichen Barmherzigkeit ist der Apostel selbst erfüllt, und im folgenden Kapitel überfluthet die Liebe für sein Volk die frühere, aber nur scheinbare Härte des Ausdrucks über dessen Verwerfung. Gesetzt, man verwirft diese Erklärung, die aber die μακροθυμία in dem herrlichsten Lichte des Reichthums des göttlichen Erbarmens leuchten läßt, und die sprachlich das καὶ ἵνα in der engen Verbindung mit dem ἤνεγκεν mehr für als gegen sich hat, und man versteht, wie gewöhnlich, unter den σκεύη ἐλέους die entgegengesetzten σκεύη εἰς τιμήν, so zeugt schon die „Langmuth", mit der Gott die Gefäße der Unehre erträgt, daß er sie nicht unwiderruflich von Ewigkeit zu Ewigkeit nur zum Zorn und zum Verderben vorherbestimmt. Der Apostel ist allerdings durch die Beziehung auf die Geschichte Pharaos zu dieser Ausführung hinübergeleitet worden, hat aber doch bei den gebrauchten Bildern nur die gläubigen Christen und ungläubigen Juden im Sinne. Es drängt sich die Frage auf, ob nicht P. an Jer. 18, 1 u. fl.

bei dem Gebrauche des Bildes gedacht habe; wenigstens hätte er diese Stelle passend für seinen Zweck gebrauchen können. Sie verdient hier in Erinnerung gebracht zu werden. Jehova sagt zum Propheten: „mach' dich auf, und steig hinab in's Haus des Töpfers; da will ich dich hören lassen meine Worte! — Ich stieg hinab in's Haus des Töpfers, und sieh', er war geschäftig auf der Scheibe. Und das Gefäß verdarb, das er in Arbeit hatte, wie's mit dem Thon zu gehen pflegt in des Töpfers Hand; da machte er wieder ein andres Gefäß, wie es recht war in des Töpfers Augen, es zu machen. Und es ward Jehova's Wort mir also kund: kann ich nicht wie dieser Töpfer mit euch verfahren, Haus Israels? spricht Jehova. Siehe! wie der Thon in des Töpfers Hand, so seyd ihr in meiner Hand, Haus Israels! — Mit einem Male red' ich wider ein Volk und wider ein Reich, es auszureißen und auszurotten und zu verderben. Doch kehret um dieß Volk von seinem Bösen, wogegen ich geredet, so reuet mich des Bösen, daß ich gedacht, ihm anzuthun". Wenn wir diese symbolische Erzählung Jeremias, deren Bedeutung von ihm selbst hinzugefügt ist, genau in Erwägung ziehen, so könnte sie nicht besser geeignet seyn, um die Calvinische Auslegung der in verwandter Bildlichkeit sich bewegenden apostolische Rede schon auf dem Boden des Alten Testaments zu widerlegen; sie wirft das hellste Licht auf den ganzen Gegenstand. Zuerst erinnern die Worte: „kann ich nicht, wie dieser Töpfer, mit euch verfahren, Haus Israels? siehe! wie der Thon in des Töpfers Hand, so seyd ihr in meiner Hand, Haus Israels" ganz an das *οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ?* — Aber welchen Gebrauch macht der Prophet von der Wahrheit dieses Bildes! Er zeigt uns die geschäftig-eifrige Hand des mit künstlerischer Liebe formenden Bildners in seiner Werkstätte. Der Töpfer ist Jehova, wie er in seinem himmlischen Arbeitshause

die mannigfaltigsten Gefäße der Menschen und Völker aus seiner Hand hervorgehen läßt; da haben wir den lebendigen Gott der Geschichte, der nicht mit einem Male, in ewiger Ruhe von der erschaffenen Welt zurückgezogen, in müheloser Allmacht alles Einzelne in unveränderlicher Beständigkeit und festgeschlossener Zusammengehörigkeit auf immer fertig hingestellt, sondern der, ohne Einbuße seiner absoluten Majestät, in die von ihm freigelassene irdische Entwickelung herniedersteigend, aber keinen Augenblick den letzten Zweck seiner auf allgemeine Weltbeseligung gerichteten Weisheit außer Acht lassend, und, wenn's Zeit ist, eingreifend, immer mitarbeitet. Der Thon des Bildners ist hier das Haus Israel, aus dem die heiligende Weltumbildung hervorgehen, das er zu einem Gefäße seiner Ehre bestimmt und auserlesen hat. Aber Israel widerstrebt der bildenden Hand des Schöpfers; der irdische Thon will dem himmlischen Töpfer sich nicht fügen; das Gefäß misräth. Doch er wirft diesen Thon nicht hinweg; der in dem Fleiße geduldige Künstler ermüdet nicht; er versucht's aufs Neue mit ihm, und nun geht ein anderes Gefäß aus seiner Hand hervor, „wie es recht war in des Töpfers Augen". Aber so wenig er den Thon, mit dem ihm das Gefäß misglückte, bei Seite legte, und einen andern wählte, eben so wenig zwingt er ihm eine fremde Gestalt auf; es ist dasselbe, nur ein neues, ihm nun wohlgefälliges. So geht es mit dem alten widerspenstigen Israel, wenn sich's bekehrt vom Bösen; der Herr verstößt's dann nicht; er macht es neu in unerschöpflicher Barmherzigkeit. Aber der Prophet bleibt nicht einmal bei seinem Volke stehen, sondern er schließt alle Nationen ohne Unterschied, und überhaupt alle Menschen, da, was von der Gesammtheit gilt, auch auf die sie bildenden Einzelpersönlichkeiten seine Anwendung haben muß, in das Herz der ewigen Liebe ein. In den letzten Worten spricht er das einzige Gottes

würdige Gesetz der Weltregierung aus: „einen Augenblick rede ich wider ein Volk und wider ein Reich, es auszureißen, und auszurotten und zu verderben; doch kehret um dieß Volk von seinem Bösen, wogegen ich geredet, so reuet mich des Bösen, das ich gedacht, ihm anzuthun“. Das ist die herrliche göttliche Inconsequenz, welche alle menschliche Consequenzmacherei in der Lehre von der Prädestination zu Boden schlägt, wo sich die göttliche Reue mit der menschlichen einiget, wo das נִחַמְתִּי so entschieden dem חָשַׁבְתִּי entgegentritt, und der „Augenblick“, רֶגַע des Rathschlusses „auszureißen, auszurotten und zu verderben“ in die Ewigkeit der vergebenden Gnade verschlungen wird. „Einen kleinen Augenblick verließ ich dich, doch mit großer Barmherzigkeit zieh' ich dich wieder zu mir; in der Ueberfluth der Gluth barg ich mein Antlitz einen Augenblick vor dir, doch mit ewiger Liebe erbarme ich mich dein, spricht dein Erlöser Jehova (Jes. 54, 7. 8)“. Das ist ein gewaltiges Wort חֶסֶד עוֹלָם „ewige Liebe“ im Bunde mit der Allmacht und Gerechtigkeit. Denn wenn Jeremia zuletzt nicht vergißt, die Kehrseite zu zeigen (9): „einen Augenblick red' ich über ein Volk und über ein Reich, zu bauen und zu pflanzen; aber es thut das Böse in meinen Augen, daß es nicht hört auf meine Stimme, da reuet mich des Guten, was ich gesagt, ihm zu Gute zu thun“, so zeigt er die unerbittliche Gerechtigkeit des eifrigen Gottes, der auch ein verzehrendes Feuer, doch immer ein mildes Licht: „es reuet ihn nur des Guten, was er gesagt, ihm zu Gute zu thun“, er drischt es nur, um zuletzt noch Körner zu gewinnen, aber er „zermalmt's nicht ganz (Jes. 28, 28.)“, er „wartet immer, ihm noch gnädig seyn zu können, er richtet sich stets auf, sich seiner zu erbarmen (Jes. 30, 18.)“: „denn seine Güte währet ewiglich“, und er hört nicht auf, die Widerstrebenden „an Menschenbanden, an Liebesseilen zu ziehen (Hos. 11, 4.)“,

eines der tiefsten und tröstlichsten Worte, das je aus eines Menschen Mund gekommen. Gott steigt zu den Menschen herab, wird selbst Mensch und zieht mit Menschenbanden die Menschen zu sich. Das ist die göttlichste Accommodation! Diese „Liebesseile“, עֲבֹתוֹת אַהֲבָה gehen durch das ganze Alte Testament und bewältigen alle feinen Fäden der künstlichsten Gespinnste abstracter Folgerungssucht in der unbiblischen Lehre von der absolut ewigen Vorherbestimmung Einzelner zur Beharrung im Bösen. Freilich zieht Gott an seinen Liebesseilen nur die an sich, die sich ziehen lassen wollen (Joh. 5, 40.), da ja eben die Liebe der Willkür der Allmacht die Schranke setzt; aber seine Liebesseile sind „Menschenbanden“: er kennt nur allein das Herz des Menschen, wie das Nichtwollen in ihm in der Nichterkenntniß seine Wurzel hat, wie das Menschenherz ein gar wunderliches und geheimnißvolles Ding, wie es „hinterhaltig und krank“, und so ziehet er in sich herablassender Liebe als Mensch in das Herz des Menschen wie ein theilnehmend behandelnder Arzt, es zu heilen, und sein Nichtwollen zu einem Wollen allmählich umzustimmen. Immer ruft er von neuem: „suchet mich und ich laß' mich finden“, und dieses דָּרַשׁ und בִּקֵּשׁ יְהוָֹה wird mit am häufigsten im A. T. gehört. „Auf! all ihr Durstigen kommt zum Wasser, und die ihr kein Silber habt, kommt, kauft, und esset! kommt, kauft um Nicht-Silber, und um Nicht-Preis Wein und Milch (Jes. 55, 1. vergl. mit Spr. 9, 5.)“! „Kommt zu Mir Alle, die ihr mühselig und beladen seyd, Ich will euch erquicken (Matth. 11, 28)“. Welch' ein Widerspruch in diesem allgemeinen Rufe, wenn Gott schon vor der Welt einen Theil der Menschen abgesondert hätte, in einem ewigen Durste zu verschmachten, oder wohl gar nicht zum Gefühl des Durstes zu gelangen! — Hier überschlägt sich der Gedanke: denn ein Garnichtleiden ist mit dem Menschen unvereinbar. Aber

man kann auch nicht einmal einwenden, daß die Einladung zur Gnade nur an die Durstigen und Suchenden, an die Wollenden gerichtet sey, und also die Nichtwollenden ausgeschlossen wären: denn die Liebe Gottes, welche höher ist, als der Himmel, „faßt selbst diejenigen an ihrem Herzen, תְּפֹּשׂ בְּלִבָּם" — ein gar trefflicher Ausdruck (Ezech. 14, 5) —, welche ihn nicht wollen. „Ich lasse mich erfragen denen, die nicht verlangen, ich lasse mich finden denen, die mich nicht suchen; ich sage: siehe! da bin ich, siehe! da bin ich zu meinem Volke, das nicht rufet meinen Namen. Ich breite meine Hände aus jeden Tag zu dem widerspenstigen Volke, das wandelt den Weg, der nicht gut, seinen eigenen Gedanken nach" (Jes. 65, 1. 2). Schöner könnte in der That nicht die zuvorkommende, suchende Liebe zu denen, die nicht suchen, dargestellt werden, als wenn es heißt: „ich breite meine Hände aus jeden Tag", wie diese Redeweise sonst nur von denjenigen gebraucht wird, die inbrünstig zu Gott emporflehen. Das ist die Liebe Dessen, der seinen eingeborenen Sohn gesendet, daß er zur Versöhnung würde „nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die ganze Welt (1 Joh. 2, 2)." Mit diesem festen Worte trostvollster Beruhigung könnten wir abschließen, wenn nicht noch einige Stellen des A. T. der Vollständigkeit wegen in Erwägung zu ziehen wären. Es gehören besonders diejenigen hieher, welche von einem Eingeschriebenseyn in das Buch des Lebens reden. Gott wird ein Buch beigelegt, in welches die Lebenstage des Menschen eingezeichnet sind. Der Dichter des tiefsinnigrn 139. Psalms sagt: „meinen Keim schon sahen deine Augen, und in dein Buch waren alle sie geschrieben die Tage, die gebildet werden sollten; und nicht Einer unter ihnen fehlte (16)." Wir werden in diesem Psalm in die tiefsten Tiefen der Allgegenwart Gottes eingetaucht; der Mensch kann sich ihm nirgends entziehen und namentlich

der Sünder sich auch nicht in die dichteste Finsterniß vor seinem Lichte hüllen. Hat er ihn doch schon im Dunkel des Mutterschooßes bereitet, und der wunderbare Schöpfer kennt sein Kunstwerk durch und durch. In diesem Zusammenhange ist der Sinn jener angeführten Worte klar. Das ganze Leben des Menschen in der Herausgestaltung seiner einzelnen Lebenstage liegt offen vor dem Auge Gottes, in dessen Buch sie alle eingeschrieben waren, als nur der erste natürliche Ansatz zu einem organischen Gebilde im Mutterleibe vorhanden war. Wenn man die Herbeiziehung dieser Stelle für die Prädestination in ihrer harten Folgerung schon aus dem Grunde von entgegengesetzter Seite gänzlich abgelehnt hat, weil in derselben nur vom physischen Daseyn und seiner Dauer die Rede sey, so können wir darin nicht beistimmen, da ja das geistige Leben, Seligkeit oder Unseligkeit, von jenem hienieden unzertrennlich ist. Dennoch aber lag dem Dichter der Gedanke der vorirdischen Vorherbestimmung, wenigstens in der Vertheilung von Gnade und Ungnade gänzlich ferne; er will mit seinem wohlgewählten Bilde zunächst nur andeuten, daß Gott alle seine Tage in ihrer Aufeinanderfolge und Entwickelung genau vorhergesehen, aber nicht bloß nach ihrem Anfang und ihrem Ende, überhaupt nicht sowohl in Bezug auf ihre Außenseite, sondern, daß wir so sagen, nach ihrer Inwendigkeit, wie das vollständige innere Leben des Menschen in allen seinen Empfindungen, Gefühlen und Gedanken in den irdischen von Gott wohlgeordneten Zeitlauf heraustritt. Der Satz ist wahr: denn ohne Vorhersehung giebt es keine Vorsehung und Fürsehung, ja, keinen persönlich-lebendigen Gott. Aber der Dichter ist kein Philosoph; er zieht aus der mit unerschütterlicher Frömmigkeit festgehaltenen Wahrheit keine Consequenz, und Speculationen über die Verträglichkeit oder Unverträglichkeit der göttlichen Vorhersehung als nothwendige Vorausbestimmung

mit der menschlichen Willensfreiheit beunruhigen ihn nicht. Liegt irgend eine praktische Folgerung bei dem יִכָּתֵבוּ „sie wurden aufgeschrieben“ in seinem Bewußtseyn, so war es gewiß nur die, daß der himmlische Schreiber auch der Versorger ist, und das יֻצָּרוּ „das Gebildet- und Geformtseyn“ schließt alle sogenannte Zufälligkeit, oder besser, planlose Willkür in der Gestaltung des menschlichen Lebens aus; das וְלֹא אֶחָד בָּהֶם bezeichnet die vollständige Zusammengehörigkeit aller einzelnen Lebenstage zu einem wohlabgeschlossenen Ganzen. — Diesem Lebensbuche Gottes begegnen wir auch Ex. 32, 32. 33, wo Moses voll Sorge über das Verbrechen des Abfalls seines Volkes sich als Fürsprecher desselben an Jehova mit den Worten wendet: „und nun vergieb doch ihre Sünde; aber wenn du es nicht thust, so lösche mich aus deinem Buche, welches du geschrieben; und Jehova sprach zu Moses: wer es ist, der gegen mich gesündiget, den will ich auslöschen aus meinem Buche“. Diese Antwort Gottes stimmt ganz mit Ezech. 18, 4 „die Seele, die da sündiget, die soll sterben“. Dem Einschreiben in das Buch des Lebens entspricht demnach das Auslöschen aus demselben in der Bedeutung des Sterbenlassens, aber allerdings hier in dem besondersten Sinne der Bestrafung, der Entziehung der Gnade, und indem Moses im Bewußtseyn seines hohen Berufes und des Werthes seines Lebens für sein Volk dennoch den stellvertretenden Tod auf sich zu nehmen verlangt“, giebt er im Alten Bunde verhältnißmäßig ein gleiches Beispiel der Liebe, wie P. oben (9, 3) im Neuen Bunde mit seinem *ηὐχόμην αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου.* Nun sind aber noch einige Stellen übrig, in denen in einem etwas andren Sinne von der Einschreibung in das Buch des Lebens die Rede ist. So heißt es Jes. 4, 3: und es geschieht, wer übrig bleibt in Zion, und übrig gelassen wird in Jerusalem —

heilig soll er heißen, jeder, der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem". In diesem Zusammenhange, wo der Prophet die scharfe Scheidung und Sonderung der Guten und Bösen am Tage des Gerichtes verkündet, könnte חַיִּים das Leben in dem tieferen Sinne der Seligkeit genommen werden, da noch dazu Heiligseyn und Leben im A. T. identische Begriffe sind, obschon es immer dem Parallelismus angemessener ist, unter dem, „der zum Leben aufgeschrieben ist", den, der in Jerusalem übrigbleiben soll, zu verstehen. Gesetzt aber auch, der Ausdruck wäre wirklich von dem ewigen Heile gebraucht, so würde immer nicht daraus folgen, daß die nicht Geretteten Unheiligen gar nicht in dem Lebensbuche gestanden, oder zum ewigen Tode uranfänglich mit ihren Namen eingezeichnet gewesen. Indessen widerspricht einer solchen Annahme auch positiv Ps. 69, 29 gerade zu, wo der Dichter ausruft: „sie mögen ausgestrichen werden aus dem Buch des Lebens, und mit den Gerechten nicht aufgezeichnet seyn": denn hier ist ja vorausgesetzt, daß die Namen der Bösen wirklich in dem Buche des Lebens standen, und nun nur nicht mehr mit den Gerechten zusammengeschrieben stehen sollten; also in Folge ihrer eigenen Schuld um die Erlangung des ihnen bestimmten Heiles kommen. Dan. 12, 1 endlich: „in dieser Zeit wird gerettet werden dein Volk, jeder, der gefunden wird geschrieben in dem Buche" lehrt auch keinesweges die ewige Verdammung der nicht in dasselbe Eingetragenen nach dem absoluten Rathschluß vorzeitiger Prädestination. Und so würde denn nach dieser ausführlichen Beleuchtung alttestamentlicher Stellen zuletzt auch diejenige nicht zu Gunsten Calvins gegen Melanchthon den Ausschlag geben, welche in diesem Sinne noch mit dem scheinbarsten Rechte immer hieher gezogen worden; im schlimmsten Falle für uns würde sie immer nur als eine Particularmeinung gegen eine solche Wolke von Zeugen, wie wir

sie aus dem Alten Testamente beigebracht haben, zu betrachten seyn. Wir meinen Spr. 16, 4, den Ausspruch, der überdieß schon philologisch auf das Verschiedenste erklärt worden, und wobei Schultens ausruft: „impervestigabile βάθος et praerupta Syntaxis; praeruptior sensus“. Indessen ist er doch nicht so schwer, als man ihn vielfach gefunden; die Mehrdeutigkeit liegt besonders in dem לַמַּעֲנֵהוּ, und ob das suffix. auf יְהוָֹה oder auf כֹּל zu beziehen sey. Das מַעֲנֶה kömmt auch V. 1 vor, wo man es durch „Erhörung“ mit Recht übersetzt, hier nimmt man es gewöhnlich in der mehr arabischen Bedeutung von „Zweck“. Uebersetzt man nun: „Alles hat Jehova gemacht zu seinem Zweck, auch den Bösen für den Tag des Unglücks“, so hat man wohl bei vorgefaßter Meinung sich für berechtigt halten können, den Sinn herauszulesen, Gott habe, seinem eigenen Zwecke gemäß, den Bösen zu seinem Unheil geschaffen und vorausbestimmt, wobei man noch besonders das לַמַּעֲנֵהוּ lieber לְמַעֲנֵהוּ punktirt, und dieses „um seinetwillen“ wohl gar in „zu seiner Verherrlichung“ umwandelt. Allein dieser Sinn ist in die Worte doch hineingetragen. Bei einzelnen Sprüchen ist es überhaupt bedenklich, einen speciellen Gedanken, der in einem derselben liegen kann, oder selbst nur allein in ihm liegen muß, zu generalisiren. Indessen ist es hier gerade anders, worauf man nicht gehörig geachtet. Die Sentenzen stehen an unserer Stelle wirklich nicht abgerissen, sondern von Kap. 6, 1—9 in einem unverkennbaren Zusammenhange, was sich schon bei einer flüchtigen Ueberschauung darin zeigt, daß fast in einem jeden der Name Jehova vorkömmt; und sehen wir genauer auf den sie verbindenden Grundinhalt, so ist es die Abhängigkeit des Menschen von Gott, die nach verschiedenen Richtungen hin gläubig und bestimmt ausgesprochen wird. So sind wir denn hermeneutisch glücklicher Weise in der Erklärung unsres

Verses in seiner Mehrdeutigkeit an die Beobachtung des Contextes gewiesen. Richten wir daher zunächst nur unsere Aufmerksamkeit auf den unmittelbar vorhergehenden und nachfolgenden Vers, so lautet jener: „wälze auf Jehova deine Thaten, und befestigt werden deine Plane“, dieser aber: „ein Gräul Jehovas ist jeder Hochmüthige, die Hand darauf, er bleibt nicht ungestraft“! — Fassen wir nun den dazwischen stehenden Vers innerhalb dieses deutlich hervortretenden Gedankens auf, daß der Mensch in seinem Leben und Bestreben am Besten fährt, wenn er bei seinen Unternehmungen das Gelingen derselben Gottes Leitung im vollsten Vertrauen anheimstellt, während er in seiner Selbstüberhebung, Etwas erzwingen zu wollen, gewiß der gerechten Demüthigung in der Vereitelung seiner Plane nicht entgeht, so können wir zuerst über den Hauptsinn, wie er gleich in dem ersten Gliede sich herausstellt, nicht im Zweifel seyn. „Alles hat Jehova gemacht zu Seinem Zweck“ — das treffendste Wort für die Teleologie —, so daß also der Mensch in seinem Hochmuthe seine egoistischen Selbstzwecke den göttlich-heiligen Selbstzwecken nicht entgegenstemmen kann, was jeder zugeben muß, der nur einen religiös-sittlichen Standpunkt hat. Nur dürfen wir das פָּעַל als praeteritum nicht pressen, wozu auch gar keine sprachliche Nöthigung vorliegt, sondern wir können das Thun Jehovas ebenso wohl in die Gegenwart rücken: denn in dem Gottesbegriffe liegt alttestamentlich keineswegs nur die Transcendenz, sondern auch die Immanenz; der immerdar lebendige Gott „macht Alles zu seinem Zweck“. Aber er hat auch Alles gemacht zu seinem Zweck; der Endzweck aller Geschichte steht ihm unverrückbar fest, nur in der Wahl der Mittel und Wege zu seiner Erreichung behält er sich seine Freiheit in der Selbstbeschränkung durch die Liebe vor, und läßt so auch die Freiheit der Menschen in ihren Entschließungen und Handlungen

ungehemmt walten, so lange, bis ihm ein selbsteigenster Eingriff in die Weltregierung nothwendig wird, wobei es aber auf eine so stille und unbemerkte Weise zugehen kann, daß das Wort des Psalmisten (77, 20) zur Wahrheit wird: „deine Spuren wurden nicht erkannt". Gehen wir nun zur Betrachtung des zweiten Hemistichs über; „und selbst den Bösen für den Tag des Unheils", so liegt der Sinn desselben im Verhältniß zum ersten klar genug vor. Der Böse als solcher ist ja eben derjenige, welcher sich in seiner Selbstsucht gegen Gott auflehnt und seinem guten Zwecke entgegenstrebt, aber „er zerbricht den Rath der Heiden, er vereitelt die Gedanken der Völker; der Rath Jehovas steht ewig fest, die Gedanken seines Herzens von Geschlecht zu Geschlecht (Ps. 33, 10. 11)". Und so enthalten jene Worte „auch den Bösen, nämlich פָּעַל", — was wir nothwendig aus dem Vorhergehenden ergänzen müssen, in ihrer absichtlich und sinnreich, fast witzig gewählten auffallenden Weise gerade die richtigste Antwort auf die Frage über das Räthsel des Bösen, und schlagen alle Consequenzmacherei über seine Vorherbestimmung im Namen der sittlichen Freiheit zu Boden, indem sie dem פָּעַל die einzig wahre Bedeutung geben, daß man von ihm allerdings sagen müsse, daß auch den Bösen Gott gemacht, aber nur in dem Sinne, daß dieser in seiner Bestrafung, die mit „dem Tage des Unheils" deutlich bezeichnet wird, und zwar in Folge seiner eigenen selbst erwählten Empörung gegen „die Gedanken des Herzens Gottes", so zu sagen, seine Bestimmung finde. Demnach stimmt der Inhalt des ganzen Verses im Wesentlichen mit V. 1 zusammen: „dem Menschen gehören die Anordnungen des Herzens, aber von Jehova kömmt die Erhörung dessen, was die Zunge spricht". — Dürfen wir nun noch diese ganze Erörterung, aus welcher nach sorgfältiger und unbefangener Prüfung einzelner Stellen sicher hervorgeht, daß

die Lehre von der absoluten vorweltlichen Verwerfung im A. T. keine Begründung finde, mit einem Ueberhaupt beschließen, so läßt sich jene schon mit der ganzen Bedeutung des Gesetzes nimmermehr vereinbaren.

[117]) Der Apostel, der hier abermals frei citirt (Hos. 2, 25. 1) und sich auch nicht genau an die Alexandrinische Version hält, nimmt gegen den Zusammenhang das לֹא רֻחָמָה und לֹא עַמִּי von dem heidnischen Volke, während es offenbar auf das israelische sich bezieht, oder genauer auf die Tochter und den Sohn des Propheten selbst, die er mit einer Buhlerin erzeugt und ihnen diese symbolischen Namen zur Stellvertretung seines Volkes gegeben (1, 6. 9). Die Worte lauten genau: „und ich säe sie mir im Lande, und erbarme mich der „Nicht-Erbarmten", und sage zu dem „Nicht- mein Volk" „mein Volk bist du" und es saget „mein Gott"! — Damit verbindet er V. 1, welcher vollständig so heißt: „und es geschieht, daß die Zahl der Kinder Israels wie der Sand des Meeres, der nicht gemessen wird und nicht gezählt, und es geschiehet an dem Ort, da zu ihnen wird gesagt: „ihr nicht mein Volk", wird gesagt zu ihnen: „Kinder des lebendigen Gottes". Obschon nun hier unzweideutig von den Kindern Israels die Rede ist, so versteht er doch wieder unter dem „Nicht- mein Volk" die Heiden, und faßt sogar das „an dem Orte, wo zu ihnen gesagt wird" von dem Lande derselben, was er noch dazu durch das auch in die LXX hineingeschobene ἐκεῖ besonders betont, während der Prophet sicher nur Palästina vor Augen hat.

[118]) Indem der Apostel aus einer alttestamentlichen Weissagung beweisen will, daß von seinem Volke nur eine kleine Zahl in die christliche Kirche aufgenommen werden solle, benutzt er Jes. 10, 22. 23 im Ganzen richtig nach der Alexandrinischen Uebersetzung. Dieses verkündet unter den

Propheten gerade Jesaja mit ganz besonderem Nachdruck; „nur Rest bekehret sich, Rest Jakobs“, sagt er unmittelbar vorher, und einem seiner Söhne giebt er sogar den symbolischen Namen שְׁאָר יָשׁוּב (7, 3); in seiner Grundweissagung nennt er diesen Rest זֶרַע קֹדֶשׁ, den „heiligen Samen“. In der angeführten Stelle hat der Alexandriner die Folge der Bekehrung hervorgehoben und das יָשׁוּב in *σωθήσεται* verwandelt, welches P. noch passender als jenes gebrauchen konnte. Der Prophet verbindet diese Verheißung mit der Verkündigung eines furchtbaren, gleich einer Alles überschwemmenden Fluth über das Land zur Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit hereinbrechenden, das Böse vertilgenden Gerichts in einer der gewaltigen, raschen Vollstreckung desselben sehr entsprechenden, gedrängt-bildlichen Rede: „geschärfte Vertilgung überschwemmend mit Gerechtigkeit“. Diese Worte des Textes כִּלָּיוֹן חָרוּץ שׁוֹטֵף צְדָקָה hat P. nach der Alexandrinischen Uebersetzung aufgenommen: *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ*, welche offenbar sehr freigehalten ist, und nur den allgemeinen Sinn, den bildlichen Ausdruck gänzlich verwischend, etwa das חָרוּץ in dem *συντέμνων* ausgenommen, ausdrückt, daß Gott sein Wort in Gerechtigkeit vollenden und in scharfer Entscheidung vollziehen werde. Nur das begründende *γὰρ* hat P. eingeschoben. In den folgenden Worten, die nach dem Urtext so übersetzt werden müssen: „denn Vertilgung und geschärftes Gericht vollbringt Jehova Zebaoth inmitten des ganzen Landes (23)“, hat er sich gleichfalls an die LXX gehalten, nur daß er, mit Voraussstellung des *ποιήσει* vor *κύριος* statt *ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ* nach dem Grundtext *ἐπὶ τῆς γῆς* setzt. Nun fügt er noch Jes. 1, 9 hinzu, genau nach dem Alexandriner, der das כִּמְעַט ausläßt und שָׂרִיד „Rest“ in *σπέρμα* verwandelt.

[119]) Der Apostel verwebt die beiden Stellen Jes. 8, 14 u. 28, 16 in einander. Mit der ersteren geht er sehr frei um, richtet sich aber dabei mehr nach dem hebräischen, als nach dem alexandrinisch-griechischen Text. Ursprünglich lauten die Worte: „und er wird zum Heiligthum, aber auch zum Stein des Anstoßes und zum Fels des Strauchelns für die beiden Häuser Israel, zur Falle und zur Schlinge für den Bewohner von Jerusalem". Der Sinn ist nach dem Zusammenhange ganz klar; je nachdem man sich zu Gott stellt, so hat man ihn; wer ihn heiliget und fürchtet, dem wird er zu einem schützenden Heiligthume, in dem er sicher geborgen ist; wer das nicht thut, für den verwandelt er sich in einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Strauchelns, er bringt ihn gerade zu Fall (dieselbe Wahrheit, nur anders ausgedrückt auch Ps. 18, 26. 27), und so geschieht es den beiden widerspenstigen Häusern Israels, insonderheit den Einwohnern von Jerusalem, für die er, mit Vertauschung des Bildes, zu einem Fallstrick wird. Der Alexandriner giebt den Sinn im Ganzen richtig. Kap. 28, 16 heißt es: „darum sagt so der Herr Jehova: „siehe, ich bin es, der gegründet hat in Zion einen Stein, einen wohlgeprüften Stein, einen kostbaren Eckstein festbegründeter Gründung; wer festhält, braucht nicht zu fliehen". Der Apostel zieht das הִנְנִי יִסַּד בְּצִיּוֹן in die erstere Stelle hinauf und macht den אֶבֶן בֹּחַן sogleich zum אֶבֶן נֶגֶף, zum *λίθον προσκόμματος*, wobei er den Stein des Anstoßes nach typischer Deutung unmittelbar auf Christus bezieht, der für den, „der an ihn glaubt", zur Rettung wird; zugleich mag er auch noch an Ps. 118, 22 gedacht haben. Vgl. Matth. 21, 42; Marc. 12, 11. Luc. 20, 17; 2, 34; Ap. 4, 11; 1. Cor. 1, 23; 1. Petr. 2, 6. 7. 8. Der „kostbare Eckstein festbegründeter Gründung" ist nun aber weder Zion selbst, noch der König Hiskia, oder der Tempel, sondern nach der einfachsten Auffassung im Zu-

sammenhange mit dem folgenden Verse, wo es heißt: „ich setze das Recht zur Richtschnur, und die Gerechtigkeit zur Wage", das Gesetz, während der Stein des Anstoßes oben Jehova selber, der aber auch dem Gläubigen zu einem schützenden Heiligthume wird. Insoferne Christus das *τέλος νόμου* (10, 4) ist, hatte P. zu seiner typischen Erklärung eine Berechtigung. Das הַמַּאֲמִין erfordert nicht gerade nothwendig die Ergänzung durch das בּוֹ „wer an ihm festhält" und könnte schlechthin „der Gläubige" seyn (Jes. 7, 9), doch ist es sprachlich sicherer, da es sich auf das Gesetz bezieht, jenes dabei zu suppliren. Immer ist es *πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ.*

[120]) Die erstere Stelle (Lev. 18, 5) lautet: „und beobachtet meine Satzungen und meine Rechte; welcher sie thut — der Mensch, der lebt durch sie. Ich bin Jehova". Die andere, welche der Apostel nicht rein anführt, sondern in die er auf ungewöhnliche Weise seine Deutung derselben unmittelbar hineinlegt, beginnt, im Zusammenhange erfaßt, Deut. 30, eigentlich mit V. 11 und reicht bis V. 14: „denn dieses Gebot, welches ich dir heute gebiete, ist nicht zu wunderbar vor dir, und nicht ferne ist es; nicht im Himmel ist es, daß du sagtest: wer mag uns hinaufsteigen in den Himmel, und es uns holen, und es uns hören lassen, daß wir es thun? und nicht jenseit des Meeres ist es, daß du sagtest: wer wird uns hinübergehen nach jenseits des Meeres, und es uns holen, und es uns hören lassen, daß wir es thun? denn gar nahe ist dir das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen, es zu thun". Diese außerordentlich schönen Worte sind in ihrem Zusammenhange vollkommen deutlich. Sie stimmen zusammen mit dem früheren Ausspruche (29, 28): „die verborgenen Dinge gehören Jehova, unsrem Gott, aber die offenbarten uns und unsren Kindern

in Ewigkeit, zu thun die Worte dieses Gesetzes". Ueberall wird die metaphysische Weisheit als eine dem Menschen unergründliche abgewiesen; nur die praktische ist ihm verliehen, die eben im Gesetze, dessen „Wunder" er zu ergründen hat (Ps. 119, 18), geoffenbaret, und in dessen Befolgung zur Gewinnung des wahren Lebens geboten ist (Hi. 28). Passend können wir hier an die Stelle Spr. Sal. 30, 4 u. ff. erinnern, wo der weise Agur sagt: „Weisheit hab ich nicht gelernt, und des Heiligsten Erkenntniß nicht erkannt; wer steigt zum Himmel und herab, wer faßt den Wind in seine Faust? wer bindet Wasser in's Gewand? wer setzt der Erde Grenzen alle fest? wie heißt sein Name? und der Name seines Sohnes, wenn du es weißt? —" Merkwürdig ist es nun, wie der Apostel bei der Benutzung der hieher gehörigen alttestamentlichen Stelle mit seinem bestimmten *τοῦτ' ἔστι*, seine Deutung unmittelbar in die Uebersetzung einflechtend, den *νόμος* geradezu in den *τέλος* desselben, in Christus selbst, und das *ῥῆμα τοῦ νόμου* in das *ῥῆμα τῆς πίστεως* verwandelt. Das ist freilich hier nicht ohne eine sehr große Freiheit geschehen, weil offenbar der an den beiden nach einander angeführten Stellen angenommene Gegensatz zwischen Gesetz und Glauben gar nicht stattfindet. Moses sagt vom Gesetze selbst aus, was Paulus nur dem Glauben zuerkennen will. Er durfte demnach immerhin Deut. 30, 11 u. ff. als erst im Glaubensworte wahrhaft erfüllt für sich typisch fassen, aber nicht Lev. 18, 5 damit in jene gegensätzliche Verbindung bringen. Auffallend ist auch, wie er sich bei der Benutzung der Stelle Deut. 30, 11 u. ff., wenig an die Alexandrinische Version hält; wie diese, im Ganzen den Sinn richtig treffend, den Urtext noch erweitert und sich mit dem *ἐν τῷ στόματί σου, καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου*, nicht begnügt, sondern noch ein *ἐν ταῖς χερσί σου ποιεῖν αὐτό* hinzufügt, so zieht er in die Kürze, und läßt sogar das *σφόδρα* hin-

weg. Statt des „wer wird uns hinübergehen nach jenseits des Meeres?“ was auch die LXX genau ausdrücken, setzt er „τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον“, als hätte er dabei Ps. 139, 8 im Sinne gehabt. Er konnte freilich deshalb das „Jenseits des Meeres“ hier nicht gebrauchen, weil er sonst seinem „Χριστὸν καταγαγεῖν“ kein „Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν“ hätte gegenüberstellen können.

[121]) Auf das Bekennen ist im A. T. der allerhöchste Werth gelegt. Das so häufig vorkommende Wort הוֹדָה, das man bald Gott „danken“, bald ihn „loben“ übersetzt, heißt ursprünglich, ihn „bekennen“. Das geforderte allgemeine Bekenntniß ist das Anrufen des Namens „Jehova“ (1. Kön. 8, 33). „Gieb Jehova, dem Gotte Israels die Herrlichkeit, und lege ab ihm Bekenntniß (Jos. 7, 19)“. Besonders bezeichnend ist Esr. 10, 11, wo die ganze Verpflichtung Israels in den Worten zusammengefaßt ist: „leget Bekenntniß (תּוֹדָה) ab Jehova, dem Gotte eurer Väter, und thuet seinen Willen, und scheidet euch von den Völkern der Erde“. Daß übrigens הוֹדָה ursprünglich „bekennen“ überhaupt heißt, zeigt Ps. 32, 5 und Spr. 28, 13, wo es von dem Geständniß der Sünde gebraucht ist. An keiner Stelle tritt es bedeutender hervor, als Ps. 50. Hier dreht sich Alles um das Wort תּוֹדָה. Gott, der zum Gerichte im Glanze seiner Majestät erschienen, zieht das Volk wegen seiner Werkheiligkeit zur Verantwortung, und, nachdem er das Opfer in seiner reinen Aeußerlichkeit als ihm, dem Allgenugsamen, mißfällig, verworfen, fordert er vor allem Bekenntniß: „opfere Gott Bekenntniß (14)“, was hier nimmermehr heißen kann: bringe ihm die gesetzlichen Dankopfer dar. Aber das Bekenntniß darf auch nicht bloß mit dem Munde geschehen, sondern muß aus dem Herzen kommen; es soll ein innerliches seyn. Die Gebote Gottes herzählen,

den Bund im Munde führen, und doch dabei seine Verordnungen gröblich übertreten, ist die größte Sünde. In dem „Bunde" (16), insonderheit in den „zehn Worten" des Gesetzes ist die Bekenntnißurkunde gegeben. Aber auch die Erkenntniß der Wahrheit dieser Urkunde nützt nichts zur Seligkeit, bringt nicht das „Leben", wenn sie sich nicht im Leben, im Wandel auf dem Wege Gottes beurkundet. Der Psalm schließt mit den Worten: „wer Bekenntniß opfert, ehret mich; wer auf den Weg merkt, den laß ich sehen Gottes Heil". In solchem Bekenntniß liegt der wahre Dank und das wahre Lob Gottes.

[122]) Genau genommen fehlt Jes. 28, 16 das πᾶς, auf welches es den Apostel hier besonders ankommt, obschon es dem Sinne nach in dem הַמַּאֲמִין besonders wegen des Artikels eingeschlossen liegt, nur freilich dort nur mit Bezug auf die Israeliten, nicht auch auf die Heiden. Auch der Alexandriner hat nur ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ; eigentlich לֹא יָחִישׁ „er braucht nicht zu fliehen".

[123]) Es enthält zwar dieses 3. Kapitel des Propheten Joel eine messianische Weissagung, aber der Name des Messias selbst wird darin nicht genannt. Auf die Ausgießung des Geistes Gottes über alles Fleisch folgt das Gericht, in dem nur derjenige gerettet wird, „der Gottes Namen anruft (5)". Unter den vielen Stellen, in welchen das קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה wiederkehrt, will ich nur noch auf Ps. 50, 15 verweisen: „rufe mich an am Tage der Noth, ich will dich erretten, und du sollst mich verherrlichen". Immer liegt in dieser stehenden Redeweise die lebendige Bekennung Gottes nach der Fülle seiner Offenbarung und die innige Hinwendung zu ihm im Gebet, im treibenden Glauben an seine Gnade. Es steht das verb. zwar auch in diesem Sinne mit dem Acc. und mit der praep. אֶל (z. B. Ps. 99, 6), aber

doch am häufigsten mit dem folgenden בְּ praef.; das heißt aber nicht: „Jehova beim Namen rufen“, sondern eigentlich: „im Namen Jehovas rufen“ d. i. in seinem Geiste, ihm ganz dahingegeben, rufen, nämlich ihn selbst, inbrünstig zu ihm beten.

[124]) Die Heilsbotschaft, die wir Jes. 52, 7 vernehmen, bezieht sich dort auf die Rückkehr des Volkes aus dem Exil nach dem zeither in Verödung und Trauer liegenden Jerusalem. Der Apostel kürzt die Stelle ab, und richtet sich abermals nicht nach der Alexandrinischen Version; er läßt namentlich das עַל הֶהָרִים aus. Der ganze Vers ist nach dem Urtexte zu übersetzen: „wie lieblich sind über den Bergen die Füße des frohen Verkündigers, der hören läßt Frieden, der froh verkündet Gutes, der hören läßt Heil, der sagt zu Zion: König ist dein Gott!“ (vgl. auch Nah. 2, 1). P. konnte aber gar wohl in seiner Interpretationsweise „die Berge“ überspringen, die zwischen der exilischen und apostolischen Zeit lagen, insofern gerade jener prophetische Evangelist nicht bloß die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft, sondern auch die Erlösung von der Sünde und Strafe des Volks und von der Schließung eines neuen, ewigen Bundes des Friedens verkündet.

[125]) Strenge genommen spricht dort (Jes. 53, 1) der Prophet, der im Namen aller seiner Genossen redet, von dem Unglauben an seine Weissagung von der wunderbaren Umwandelung des Knechtes Gottes aus dem schmählichen Zustande der tiefsten Erniedrigung in den der glänzendsten Erhöhung. Der Apostel nimmt die Worte nun in dem erfüllten evangelischen Sinne, was ihm sehr nahe lag, da sie bald auf die vorher benutzten (52, 7) folgen. שְׁמוּעַ, was der Alexandriner durch ἀκοῇ übersetzt, ist eigentlich das von Gott gehörte, offenbarte Wort. Das vorausgestellte κύριε, was

P. gleichfalls aus der griechischen Uebersetzung herübergenommen, steht nicht im hebräischen Texte.

126) Dieses ist offenbar nur eine Anwendung der hochpoetischen Worte Ps. 19, 5. Der Dichter nennt dort die fortgehende Verkündigung von Tag und Nacht zum Lobe des allmächtigen Schöpfers, dessen „Herrlichkeit die Himmel erzählen", einen Saitenklang, der auf der ganzen Erde ertönet, und Reden, die bis an das äußerste Ende derselben dringen. Der Apostel hat ganz die Uebersetzung der LXX sich zugeeignet, die wir auch unter den verschiedenen Erklärungen des קַו vollkommen billigen; wir bedürfen der Conjectur von קוֹל durchaus nicht, können aber auch das Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung von „Meßschnur", ohne einen sehr gezwungenen und prosaischen Sinn herauszubringen, nicht gebrauchen. Dem Parallelismus ist es am angemessensten und für die ganze Auffassung zugleich sehr poetisch, wenn wir hier einmal das קַו nicht von der Schnur des Maaßes, sondern der Leier, von der Saite nehmen.

127) Das allgemein gehaltene *μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω,* wie wir auch das לֹא יָדַע im A. T. bisweilen finden, z. B. Jes. 1, 3, hat freilich im Zusammenhange der Paulinischen Rede einen anderen Sinn, als in dem der aus dem A. T. angeführten Stellen. Indem P. einen sehr feinen und der Erfahrung gemäß richtigen Unterschied zwischen dem „Hören" und „Verstehen" macht, will er das mehrfach erklärte *οὐκ ἔγνω* gewiß nur auf die schon bei Moses und den Propheten von ihm vorgefundene und auch für Israel hinlänglich deutliche Weissagung auf die Reizung desselben durch die Einladung der Heiden zur Annahme des Evangeliums bezogen haben. Aber in der zuerst aus Deut. 32, 21 angeführten Stelle „sie machten mich eifersüchtig durch einen Nicht-Gott, sie ärgerten mich durch ihre Nichtigkeiten; aber

ich will sie eifersüchtig machen durch ein Nicht-Volk, durch ein unvernünftiges Volk will ich sie ärgern“ ist nur davon die Rede, daß Jehova die Heiden erwählen wolle, um die „Kinder, in denen keine Treue (20)“ durch sie zu züchtigen, und so die Eifersucht gegen sie rege zu machen. Der verknüpfende Gedanke konnte also für P. in der Benutzung dieser Stelle zu seiner Beweisführung nur die Eifersuchtserregung durch die Heiden seyn. Es zeigt sich nun aber der bedeutende Unterschied, daß nach Moses Gott die Heiden, sie scheinbar bevorzugend, gebrauchen läßt, um sein ungehorsames Volk zu strafen, während nach Paulus die Heiden in das Reich Christi aufgenommen werden, um die ungläubigen Juden zum Glauben zu reizen. Er hat übrigens genau nach der Alexandrinischen Version citirt, nur daß er ihr textgemäßes *αὐτοὺς* in *ὑμᾶς* verwandelt.

128) Was Moses als der Erste, *πρῶτος*, unter den alttestamentlichen Zeugen gesagt, aber doch mehr andeutungsweise, das spricht Jesaja ganz frei und bestimmt (*ἀποτολμᾷ*) aus. Aber Kap. 65, 1 bezieht sich nur allein auf die Israeliten, und auch V. 2 ist das עַם סוֹרֵר sicher nicht das heidnische. P. hält sich im Ganzen auch hier an die LXX.

129) Der Apostel hätte zum Erweise seines Satzes aus jenem reichen 32. Kap. des Deut., das er zum Theil benutzt, weitere Stellen anführen können. In diesem herrlichen Liede, das Moses Namen trägt, wird die Gerechtigkeit und Gnade Gottes in der Führung seines Volkes gewiesen, das „sein Erbe und das Loos seines Eigenthums“ (9), welches er, als er es gefunden „in der Einöde des Geheuls, wie seinen Augapfel bewahret, dasselbe wie der Adler sein Nest aufregt, über seinen Jungen schwebet, ausbreitet seine Flügel, sie nimmt und auf seinen Schwingen trägt, so er ganz allein geleitet, und neben ihm kein fremder Gott (10. 11. 12)“. „Er

ließ es einherfahren über des Landes Höhen, daß es esse des Feldes Erzeugnisse; er tränkte es mit Honig aus der Klippe und mit Oel aus Kieselfelsen, mit Rahm der Kuh und Milch des Schaafes, sammt dem Fett der Lämmer, der Widder, der Söhne Basans, und der Böcke, sammt dem Nierenfett des Waizens; und Blut der Traube trankst du, Wein (13. 14)." Aber, da es Israel wohl ging, ward es übermüthig, buhlte mit fremden Göttern, die nicht Gott, die seine Väter nicht gefürchtet, und „vergaß den Felsen, der es erzeugt, und den Gott, der es geboren (18)." Das sah Jehova, und verwarf es, aus Unwillen seine Söhne und seine Töchter (19)", wo das וַיִּנְאָץ ganz unserm paulinischen *ἀπώσατο ὁ θεὸς* entspricht. „Er sprach: Ich will verbergen mein Angesicht vor ihnen, will sehen, was ihr Ende seyn wird (20)". Aber ihr Ende soll nicht ewige Verwerfung seyn. Zwar „will er häufen über sie Unglück auf Unglück, und all' seine Pfeile gegen sie verschießen (23)", doch „tilgen will er ihr Gedächtniß nicht aus dem Menschen hinweg (26)", sondern, wenn er gerichtet sein Volk, erbarmet er sich seiner Knechte, wenn er sieht, daß geschwunden die Kraft und dahin ist der Verschlossene und Freie (36)". Denn „ist das nicht verborgen bei mir, versiegelt in meinen Schätzen? (34)." Hier berührt schon Moses das „Geheimniß", von welchem nachher Paulus redet (5), und beide, der Prophet wie der Apostel, entsiegeln übereinstimmend den köstlichsten Schatz der tief verborgenen göttlichen Liebesweisheit.

[130]) Das *ἐν Ἠλίᾳ* bezeichnet den Abschnitt über Elia 1 Kön. 19, 10. 18. Der Apostel hat in der Alexandrinischen Version Manches ausgelassen und einige Ausdrücke, die aber unwesentlich sind, verändert. Nach dem Grundtext lautet die erstere Stelle: „Er sprach: „ich habe eifrig geeifert für Jehova, den Gott Zebaoth: denn es haben verlassen deinen

Bund die Söhne Israels, deine Altäre haben sie zerstört, und deine Propheten getödtet mit dem Schwert; nur ich bin allein übrig geblieben, doch sie suchen meine Seele, sie hinwegzuraffen." Die andere Stelle: „Ich habe übriggelassen in Israel sieben Tausend Mann, alle Kniee, die sich nicht gebeugt dem Baal, und jeden Mund, der ihn nicht geküßt."

[131]) Ueber die Verstockung ist oben schon, und ausführlich in der Schrift „die Sünde" in dem Abschnitt von der Strafe verhandelt worden. Vgl. S. 113 u. flgd. Beachtungswerth ist Deut. 9, 27: „gedenke deiner Knechte, des Abraham, Isak und Jakob; siehe nicht auf die Verstockung (קְשִׁי, *πώρωσις*) dieses Volks, und auf seine Bosheit, und auf seine Sünde", wo also die Verhärtung als ein vom Volke Selbstverschuldetes mit der Bosheit und Sünde auf eine Linie gestellt wird. Die beiden Stellen, die hier der Apostel für seinen Zweck anführt (Deut. 29, 3 u. Jes. 29, 10), sind zusammengezogen. Die erstere lautet: „Jehova hat euch nicht gegeben das Herz, zu erkennen, und Augen zu sehen, und Ohren, zu hören, bis auf diesen Tag." Das „bis auf diesen Tag," welches schon Moses erfahren, konnte auch Paulus wieder gebrauchen; aber es schließt nicht einen künftigen Tag aus, wo das Herz erkennt, die Augen sehen und die Ohren hören (s. unten V. 25). Die andere Stelle heißt: Es hat ausgegossen über euch Jehova den Geist der Erstarrung, und verschlossen eure Augen." Der Alexandriner hat das נָסַךְ durch *πεπότικεν* übersetzt, als hätte er an מָסַךְ (Jes. 19, 14.) gedacht und dabei das häufige Bild vom Taumelkelch, den Jehova einem zur Strafe zu trinken giebt (Jes. 51, 22 u. a. St.), im Sinne gehabt, worauf auch das *κατάνυξις* für תַּרְדֵּמָה deutet (Ps. 60, 5). Der Apostel hat dafür das *ἔδωκεν* aus Deut. 29, 3 herübergenommen. — Außerdem hat er noch Ps. 69, 23 u. 24 angeführt: „es werde ihr

Tisch vor ihnen zur Falle und den Sorglosen zur Schlinge; dunkel sollen werden ihre Augen, daß sie nicht sehen, und laß wanken ihre Hüften immerdar!" Der Dichter redet von seinen Feinden und wünscht, daß ihnen ihr Glück zum Unglück werde; er stellt sie als in sorgloser Ueppigkeit dahin lebende Menschen dar; mitten in ihrem schwelgerischen Freudenmale soll der Schrecken hereinbrechen: denn darauf deutet שֻׁלְחָן. Die Verdunkelung der Augen, daß sie nicht sehen, mag den Apostel zur Auswahl gerade dieser Stelle veranlaßt haben, in welcher die von Gott verhängte Verstockung sonst nicht besonders hervortritt, am allerwenigsten Israels. Von David ist übrigens der Psalm gewiß nicht (vgl. V. 34 u. fl.). Der Alexandriner weicht darin vom Grundtext ab, daß er לִשְׁלוֹמִים „den Sorglosen" in *εἰς ἀνταπόδοσιν* verwandelt, als wenn שִׁלֻּמִים „Vergeltung" stände; מָתְנֵיהֶם übersetzt er durch *νῶτον*. P. übergeht das לִפְנֵיהֶם „*ἐνώπιον αὐτῶν*," setzt zu dem *εἰς παγίδα καὶ εἰς σκάνδαλον*, wie das לְמוֹקֵשׁ im Griechischen gegeben ist, noch *εἰς θήραν* dazwischen, und gebraucht statt des *εἰς ἀνταπόδοσιν* die Form *ἀνταπόδομα*.

[132]) Das *ἥττημα* findet sich in der Alexandrinischen Version Jes. 31, 8 für das hebräische מַס: *οἱ δὲ νεανίσκοι ἔσονται εἰς ἥττημα*, und der Uebersetzer hat offenbar das Wort des Textes auf מָסַס „zerschmelzen" zurückgeführt, während es dort eigentlich „Frohndienst" bedeutet. Jedenfalls geht nun aus dem Gebrauche des *ἥττημα* in dieser Stelle hervor, daß es nicht geradezu „geringe Zahl" heißen soll. Wir werden dann dabei an Jes. 10, 18 erinnert, wo von dem Hinschwinden und der Verzehrung des Volkes gesagt ist: וְהָיָה כִּמְסֹס נֹסֵס „und es ist, wie wenn hinzehret der Auszehrende".

133) Es kömmt hier besonders die Stelle Gen. 48, 19 in Betracht, welche der Apostel, wenn er den Urtext genau wiedergegeben, passend hätte citiren können. Der sterbende und segnende Jakob, indem er gegen den Willen Josephs seine rechte Hand nicht auf das Haupt des älteren Manasse, sondern des jüngeren Ephraim legt, spricht die Verheißung aus, daß dieser größer, als jener und sein Same eine Fülle der Völker seyn werde, וְזַרְעוֹ יִהְיֶה מְלֹא־הַגּוֹיִם, welches die LXX übersetzen: *καὶ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἔσται εἰς πλῆθος ἐθνῶν.* Es hätte aber dafür *πλήρωμα* gebraucht werden sollen: denn הָמוֹן steht in der Bedeutung von Menge der Völker, z. B. Gen. 17, 5. So ist auch Jes. 31, 4 מְלֹא nicht bloß „Menge", sondern „die volle Zahl, die ganze Fülle der Hirten", die gegen den Löwen, um ihm seine Beute zu entreißen, herbeigerufen wird, wo freilich wieder im Griechischen das zu schwache *πλῆθος* dafür gesetzt ist. מְלֹא bedeutet aber auch nicht bloß die „ganze Menge", sondern auch die ganze „Erfülltheit" von etwas; z. B. Jes. 6, 3 in dem Gesange der Seraphim: מְלֹא כָל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ „die ganze Erde ist erfüllt von seiner Herrlichkeit", wofür Num. 14, 21 steht: „und es wird erfüllen die Herrlichkeit Jehovas die ganze Erde". Vgl. noch Jes. 8, 8.

134) Das Wort *καταλλαγή* wird von dem Alexandriner in der gänzlich verfehlten Uebersetzung von Jes. 9, 5 gebraucht: „*καὶ ἱμάτιον μετὰ καταλλαγῆς ἀποτίσουσι*", wo es sicher das בְּדָמִים ausdrücken soll, aber unklar bleibt, wie er dieses hergeleitet und genommen. Außerdem kömmt es 2. Macc. 5, 20 vor, wo es heißt, daß der Tempel *ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ* „durch die Versöhnung des großen Herrschers" mit aller Ehre wieder aufgerichtet worden sey. Im neutestamentlichen paulinischen Begriff der Umtauschung d. i. der Wiederzuwendung der abgefallenen

Welt zu Gott und der Versöhnung mit ihm findet es sich im A. T. nicht. Die auch alttestamentlich davon zu unterscheidende „Versühnung" ist כִּפֻּרִים, ἱλασμός, und die „Erlösung" פְּדוּת, ἀπολύτρωσις; dem Sinne nach liegt die καταλλαγή in der תְּשׁוּבָה der מְשׁוּבָה in der „Wiederzuwendung der Abwendung", als einer Folge der göttlichen הַסְּלִיחָה der „Aufhebung" der Schuld (Ps. 130, 4; Jes. 55, 7).

[135]) Die ἀπαρχή, רֵאשִׁית oder בִּכּוּרִים, auch רֵאשִׁית בִּכּוּרִים, die Erstlinge, nicht nur von den natürlichen Erzeugnissen des Bodens zur Ernährung, als Getreide, sondern auch von den zubereiteten, Oel, Most, Kuchen waren dem Jehova heilig und den Priestern geweiht; hier müssen wir nicht überhaupt an die Erstlingsfrucht, etwa die Erstlingsgarbe, sondern an das Erstlingsbrod denken (Num. 15, 19 u. ff.).

[136]) Einzelne Fromme werden gerne mit grünen Bäumen verglichen (Ps. 1, 3), besonders mit der Palme (Ps. 92, 13) und dem „grünen Oelbaum (Ps. 52, 10)". Die Palme, wie der edle Oelbaum, sind bezeichnende Bilder der Fruchtbarkeit Palästinas. Aber ganz entsprechend unsrer Stelle wird auch das auserwählte Volk Israel ein grüner, fruchtbarer und schöner Oelbaum genannt (Jer. 11, 16). Es ist, als ob der Apostel diese Stelle des Propheten im Sinne gehabt: „grüner Oelbaum, schön geschmückt mit Frucht, stattlichen Ansehens rief Jehova deinen Namen". So verheißt auch Hosea: „ausgehen werden seine Sprossen; es werde dem Oelbaum gleich sein Glanz, und es dufte wie der Libanon (14, 7)", und Sach. 4, 11 werden Josua und Serubabel symbolisch als „zwei Oelbäume zur Rechten und Linken des Leuchters" dargestellt. Der Oelbaum wird aber nicht bloß wegen seines grünen Glanzes zur Vergleichung Israels gebraucht, sondern besonders auch wegen seiner Fruchtbarkeit; er liefert ja das Oel, das Bild der höchsten

Fruchtbarkeit und Fettigkeit. Da aber das Oel der Olive zur heiligen Salbung gebraucht wird, ja Symbol des heiligen Geistes selbst ist (Jes. 61, 1), so ist der Oelbaum endlich auch der vorzugsweise heilige Baum, das Sinnbild des heiligen Volkes. Aber nur dieser heißt זַיִת; der wilde Oelbaum, oleaster, mit dem die Heiden verglichen werden, עֵץ שֶׁמֶן, wie beide unter diesen Namen Neh. 8, 15 zusammengestellt sind.

137) Der Nachdruck liegt handgreiflich auf dem *πᾶς*, wodurch der Gegensatz zwischen einem geistlichen und fleischlichen Israel, und der Streit, ob nur jenes, oder dieses zugleich mit gemeint sey, von selbst hinwegfällt. Der Apostel weissagt der gegenwärtigen Verstockung der Juden *ἀπὸ μέρους* gegenüber eine dereinstige allgemeine Bekehrung derselben, und so wird ja eben das fleischliche Israel ein allein geistliches; überdieß erfordert das parallele *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*, worunter an eine bloße Menge der Heiden durchaus nicht gedacht werden darf, die unbeschränkte Bedeutung des *πᾶς*. Im entgegengesetzten Sinne würde er auch seine Weissagung nimmermehr ein „Geheimniß" genannt haben: denn die Propheten haben sie klar und bestimmt gegeben. Das *μυστήριον* bestand doch eben darin, daß die theilweise Verstockung so lange dauern werde, als noch nicht die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen, dann aber bei der einstigen Wiederkunft Christi auch das bis dahin noch widerstrebende Israel gerettet werden soll. In diesem Sinne paßt auch nur die zum Theil nach der Alexandrinischen Version angezogene Stelle Jes. 59, 20. 21; aber freilich nur, indem er das *ἕνεκεν Σιὼν* in *ἐκ Σιὼν* verwandelt und gerade dieses *ἐκ* besonders betont. Allein im Hebräischen steht לְצִיּוֹן „es kömmt für Zion der Erlöser" d. i. Jehova, der sein Volk aus dem Exil erretten wird, der Alexandriner übersetzt גּוֹאֵל durch *ὁ ῥυόμενος*, wobei der Apostel das *ὁ*

urgirt. In dem folgenden Hemistich heißt es: „und für die Bekehrten von der Missethat in Jakob“, was P. aber nach dem Alexandriner übersetzt: „*καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ*“ offenbar gegen den Text, jedoch für seine Beweisführung ihm gerade brauchbar. Aus dem folgenden Verse citirt P. nur die Worte, und zwar wieder nach den LXX: „*καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ᾽ ἐμοῦ διαθήκη*“; das Wesen des Bundes besteht nun nach dem Propheten darin, daß Gott verheißt: „mein Geist, der auf dir ruht, und meine Worte, die ich lege in deinen Mund — sie sollen nicht weichen aus deinem Munde, und aus dem Munde deines Samens, und aus dem Munde des Samens deines Samens“. Dafür wählt er aus der großen Weissagung Jeremias Kap. 31, wo auf das Geistigste der neue Bund beschrieben ist, von V. 34 die Hauptworte aus: „denn ich will aufheben ihre Schuld, und ihrer Sünde nicht ferner gedenken“, citirt aber nur den ersten Theil und richtet sich dabei nicht nach dem Alexandriner; dabei mag er auch noch Jes. 27, 9 im Sinne gehabt haben. Jeremia macht in seiner Weissagung gar herrlich die allgemeine Gotteserkenntniß, so daß Keiner mehr den Anderen belehrt, und kein Unterschied weiter zwischen den Kleinen und Großen ist, von der Erfahrung abhängig, daß sich die Gnade in der vollen Vergebung der Sünden offenbaret; das כִּי dort ist bedeutend, welches P. in *ὅταν* umsetzt, das hier wie sonst *ἵνα* gebraucht ist.

[138]) Das *συνέκλεισε* (Gal. 3, 22) ist ganz das hebräische הִסְגִּיר oder auch הִסְכִּיר mit בְּ einen „einschließen“, ganz dahin geben in die Gewalt eines Andern; sehr häufig z. B. Jes. 19, 4; Deut. 32, 30 יְהוָֹה הִסְגִּירָם; Ps. 78, 50 וְחַיָּתָם לַדֶּבֶר הִסְגִּיר, welches die LXX übersetzen: *τὰ κτήνη εἰς θάνατον συνέκλεισε*“.

[139]) Die unergründliche Tiefe der göttlichen Weisheit und Erkenntniß, und die Ohnmacht der menschlichen Weis-

heit, jene zu durchdringen, ist Grundlehre der alttestamentlichen Religion und Philosophie; das ganze Buch Hiob ruht auf ihr (11, 6; 28). „Wie ist Geflüster nur das Wort, von ihm gehört! — Den Donner seiner Macht — wer hat ihn je vernommen? (26, 14)“. Der fromme Sänger (Ps. 92, 6) ruft aus: „wie groß sind deine Worte, o Jehova, wie sehr tief sind deine Gedanken!“ Einer der schärfsten und kühnsten Denker bekennt: „Alles dieses hab' ich versucht um Weisheit; ich sprach: weise will ich werden! aber die Weisheit blieb ferne von mir. Fern ist's! — Was ist's, das ist? Tief, tief ist es: wer wird es finden (Pred. Sal. 7, 23. 24)?“ Außer so manchen Zeugnissen der Art, wie solche schon im Laufe dieser Erörterungen angeführt worden, wollen wir hier nur noch eines gedenken: „kannst du zur Erforschung Gottes dringen? oder zur Vollkommenheit des Allmächtigen dringen? — Himmelhoch — was kannst du thun? — Tiefer, als die Hölle — was kannst du erkennen? Länger, als die Erde, ist ihr Maß, und breiter, als das Meer (Hi. 11, 7—9)“. Der Apostel hat sich aber im Besonderen mit der ganzen Tiefe seines Geistes und Gemüthes in die Weisheit und Erkenntniß Gottes versenkt, wie sie in den Gedanken und Werken seiner Gerichte unerforschlich ist, und er hätte wohl ausrufen können: „öffne meine Augen, daß ich sehe, die Wunder aus deinem Gesetz (Ps. 119, 18)“! „Wer“, fragt er, „hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Rathgeber gewesen? (Jes. 40, 13)“. So nach den LXX. Der Prophet sagt aber eigentlich: „wer wäget ab den Geist Jehovas, und ist Mann seines Rathes, daß er ihm Erkenntniß liehe?“ Dann fährt er noch fort, und dieses, was folgt, hätte P. vortrefflich gerade für die Unergründlichkeit der göttlichen Wege und Gerichte gebrauchen können: „mit wem hat er sich berathen, daß er ihn unterwiesen, und ihn belehrt über den Weg des Gerichts, daß er ihn belehrt über Erkenntniß, und

über den Weg der Weisheit ihm Erkenntniß geliehen (14)?" Wenn aber die dem Propheten entlehnte Stelle über die unbedingte Weisheit der geheimnißvollen göttlichen Gerechtigkeit vollständig hinreicht, um die Frage niederzuschlagen, warum „Gott Alle in den Unglauben dahingegeben, damit er sich Aller erbarme", so dient die weitere aus dem Buche Hiob (41, 3) eben so treffend zuletzt noch dazu, die Freiheit der erbarmenden Gnade Gottes, wie sie jegliche Verdienstlichkeit von Seiten aller Menschen, so daß Keiner vor ihm gerecht seyn kann, nothwendig ausschließt, in der bestimmtesten und kürzesten Weise zu zeigen. P. hat aber die Worte jener Stelle mehr dem Sinne nach wiedergegeben, und auch die zweite Hälfte des Verses ganz weggelassen. Nach dem Urtexte heißt es: „Wer ist mir zuvorgekommen, daß ich ihm vergelten müßte? Was unter'm ganzen Himmel ist, gehöret mir".

140) Daß der Apostel bei seiner vom Opfercultus hergenommenen Ausdrucksweise vorzüglich das Dankopfer, זבח תוֹדָה oder genauer זֶבַח תּוֹדַת הַשְּׁלָמִים (Lev. 7, 12. 13. 15) vor Augen habe, ist einleuchtend. In dem שֶׁלֶם liegt immer der Begriff der vollständigen Wiedererstattung oder Wiederbezahlung, und in dem Verhältnisse des Menschen zu Gott demnach der Dank für seine Gnadenerweisungen, die תּוֹדָה d. i. eigentlich „Bekennung" des Herrn, und diese äußert sich im „Lobe" und das Lob ist der „Dank". Das Mosaische Gesetz hatte dazu bestimmte Opfergaben vorgeschrieben, und zwar blutige und unblutige (Num. 15, 3). Aber auf dem ethisch-prophetischen Standpunkte der Betrachtung des alttestamentlichen Opferwesens, wie wir diese höchste Stufe derselben zum Unterschiede von der symbolisch-priesterlichen und der gar mechanisch-äußerlichen benennen möchten, tritt die Darbringung der Thierleiber zurück, und

Hosea betet zu Gott: „nimm's gut auf, daß wir als Farren unsre Lippen zahlen", נְשַׁלְּמָה d. i. Lob als unser Dankopfer darbringen (Hos. 14, 3); nur ein solches ist ein dem Allgenugsamen würdiges, der in dem 50. Psalm, welcher vorzugsweise gegen das opus operatum gerichtet ist, V. 12 u. 13 sagt: „wenn ich hungerte, braucht' ichs nicht dir zu sagen: denn mir gehört die Erde, und was sie füllt; soll ich das Fleisch der Stiere essen und das Blut der Böcke trinken?" Und hierauf erklärt nun der hohe Sänger sogleich (V. 14), worauf es allein ankömmt: „opfere Gott Lob"; es heißt nicht: opfere ein Opfer des Dankes (תּוֹדָה vereinigt die Bedeutungen von Dank und Lob in der ursprünglichen von Bekennung: denn wer kann Gott bekennen (הוֹדָה), ohne ihm zu danken und ihn loben zu müssen?), sondern nur: זֶבַח תּוֹדָה. Es versteht sich von selbst, daß auch diese Lobopfer der Lippen nicht genügen, wenn ihnen nicht ein Wandel entspricht, der mit den Geboten Gottes im Einklange steht, weshalb auch der Dichter in der zweiten Hälfte des Liedes vor ihren Uebertretungen warnt und am Schlusse Alles in den Worten zusammenfaßt: „wer Lob opfert, wird mich verherrlichen, und wer auf den Weg (Gottes) achtet, den werd' ich sehen lassen Gottes Heil". Vgl. auch Ps. 40, 7—9. Der fleischlichen und werkheiligen Auffassung des Opfers gilt in schärfster Entgegensetzung das entschiedene Wort: „an Schlacht- und Speiseopfer hast du kein Wohlgefallen (die Ohren hast du mir durchbohrt), Brand- und Sündopfer verlangst du nicht" (V. 7). Hiermit aber den positiven Opfercultus geradezu aufheben zu wollen, sind auch die erleuchtetsten Seher des alten Bundes weit entfernt; auch ein Jeremia nicht, der Einer der hellsten Propheten mit oben an steht; selbst wo er mit den lichtesten, geistigsten Farben die Innerlichkeit des neuen Bundes zeichnet (Kap. 31), verwirft er das Opfer mit bestimmten

Worten nicht, und es ist sehr bemerkenswerth, daß sein großer Geistesverwandter, der mit Recht sogenannte Evangelist, in dem wunderbar herrlichen Lichtgemählde, das er von dem neuen Tempel in Jerusalem entwirft (Jes. 60), V. 7 ausdrücklich des Opfers in demselben gedenkt. Ezechiel vollends, der doch in der genauesten Ausführlichkeit diesen neuen Tempel aufbaut, errichtet den alten Salomonischen nur nach außerordentlichen Maßbestimmungen und läßt das Opferwesen in demselben bestehen, wenn auch sein ganzer Bau sicher nur ein symbolisch-idealer ist; sein Brandopferaltar z. B. in dem Vorhofe, zu dessen Thoren sieben Stufen führen, soll sieben Ellen hoch seyn, und für die Opferbereitung finden wir zwölf Tische. — Demnach können wir nur soviel zugeben, daß die Propheten in dem, was sie von dem zukünftigen Messias weissagen, die einstige Aufhebung des Opferwesens durch ihn nicht ausschließen, insofern derselbe, mit allen früheren Sehern unvergleichbar, den Geist, die Weisheit und Erkenntniß Gottes in höchster Fülle ruhend in sich hat (Jes. 11, 2) und ein Neues schaffen soll, das ein Unerschöpfliches und Unmeßbares ist. Vor allem aber ist es im typischen Sinne beachtungswerth, daß der schuldlose Knecht Gottes, das reinste Vorbild des Messias, sich selbst als Sündopfer anstatt der Schuldigen dahingiebt (Jes. 53). — Es findet sich freilich eine Stelle in dem Psalter, aus der mit dem scheinbarsten Rechte gefolgert werden könnte, wie dieses auch mehrfach geschehen ist, daß hier die Schranke des alttestamentlichen Opfergesetzes gänzlich durchbrochen sey (Ps. 51, 18. 19). Aber man muß dann zu der kritisch immer willkürlichen Nothwehr greifen, den mit der völligen Verwerfung des Opfers im Widerspruche stehenden letzten Vers als einen späteren Zusatz zu streichen. Genau erwogen und aus der Gesammtanschauung des A. T. betrachtet, fällt der Widerspruch hinweg, wenn wir das

subjective ganz richtige Urtheil des reuig Büßenden von der objectiven Anerkennung der Nothwendigkeit des bestehenden Opfercultus wohl unterscheiden. Er setzt auch (V. 17) das Dankopfer des Lobes der Lippen, wenn sie Gott selbst öffnet, über Alles: denn, fügt er hinzu, „an Schlachtopfer hast du kein Wohlgefallen, sonst würd ich's geben, und Brandopfer willst du nicht (V. 18)", was allerdings, besonders wenn wir das stark begründende כִּי nicht übersehen, sehr bestimmt klingt. Er läßt dann den herrlichen, weil unbedingt wahren, Ausspruch folgen: „Opfer Gottes sind ein zerbrochener Geist; ein zerbrochenes und zerknirschtes Herz, o Gott, verschmähst du nicht" (V. 19). Dennoch kann, wenn, wie gesagt, V. 21 zum ursprünglichen Texte des Liedes gehört, der Dichter nur solche Opfer als Gott misfällige gemeint haben, welche nicht aus einem demüthigstreuigen Herzen dargebracht werden. Er weiß indessen recht gut, daß bei der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen, die er in ihrer betrübendsten Macht an sich erfahren, Gott selbst das harte Herz aufthun muß, wie er ja auch, um die göttliche Gnade, die ihm geworden, in aufrichtiger Dankbarkeit würdigst preißen zu können, vorher gefleht: „Herr, öffne du meine Lippen"! Mit V. 19 ist der Dichter für sich eigentlich mit seinem Gesange zu Ende; in den beiden Schlußversen legt er Fürbitte für ganz Zion ein, und wenn „Gott ihm wohlthut in seiner Gnade und die Mauern von Jerusalem bauet", dann verheißt er ihm wohlgefällige Opfer der heiligen Stadt. Es ist, als ob er V. 21 mit dem nachdrucksvollen אָז תַּחְפֹּץ das לֹא־תַחְפֹּץ V. 18 vor dem Misverstande habe verwahren wollen. — Wenn wir nun die obigen Worte des Apostels nach dieser alttestamentlichen Ausführung im Lichte des Neuen Testamentes zu verstehen suchen, so will er, genau genommen, sagen: bringet nicht Dankopfer für die euch erwiesene Gnade Gottes in

den Leibern getödteter Thiere, wie es im Mosaischen Gesetze vorgeschrieben war, sondern stellet eure eignen Leiber selbst dar; das ist im eigentlichen, wie im geistigen Sinne, ein lebendiges Opfer: es kömmt aus dem gewonnenen neuen Leben der Rechtfertigung durch den Glauben an die Versöhnung in Christo Jesu und schafft das neue Leben der Heiligung durch den Geist Gottes, den ihr nun empfangen. Damit hat sich P. auch über die reinste Ethik des Alten Bundes erhoben; der ganze Gottesdienst ist der gesetzlichen Symbolik und Typik des Mosaischen Cultus entrückt, und wird zu einer λατρεία „im Geist und in der Wahrheit", zu einer λογικὴ λατρεία, nicht zu einem „Vernunft-Gottesdienst" in der Verkehrung des Deismus, wohl aber zu einem christlich-vernünftigen Gottesdienst.

[141]) Das ganze Alte Testament predigt die Demuth auf das Gewaltigste, und die Propheten stehen hierin obenan; Hochmuth ist ein Gräuel vor Gott, und über ihn vor allem kömmt der Tag des Herrn (vgl. besonders Jes. 2, 11 u. fl.); „die Augen der Hohen sollen erniedrigt werden" (Jes. 5, 15); Jehova „haßt die hohen Augen" (Spr. Sal. 6, 17; 30, 12.); Hochmuth ist Thorheit, die zum Fall führt, Demuth ist Weisheit. „Kömmt Hochmuth, so kömmt auch Demuth — eigentlich „Schande", קָלוֹן, um des Gleichklangs willen mit זָדוֹן — aber bei den Bescheidenen, den צְנוּעִים, den Gebeugten, ist Weisheit" (Spr. 11, 2); s. auch Spr. 15, 33; 16, 18; 18, 12 u. a. St. Der eigentliche Name für die Tugend der Bescheidenheit ist עֲנָוָה, die Gott selbst zugeschrieben wird, und das Grundwesen seiner Liebe, seine „Herablassung" bildet (Ps. 18, 36). Um mit Einem möglichst Alles zu sagen, so werde hier besonders das inhaltsvolle Wort des Propheten (Micha 6, 8), das sich auch im Zusammenhange unserer Stelle vortrefflich an das vorausgehende τί τὸ θέ-

λημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον anschließt, in Erinnerung gebracht: „Er hat dir kund gethan, o Mensch, was gut, und was Jehova von dir fordert: nur Recht zu thun, und zu lieben Güte, und bescheiden zu wandeln mit deinem Gott".

[142]) Das furchtbarste Gegentheil der ungeheuchelten Liebe drückt der Psalmist in den Worten aus: „mit ihrem Munde segnen sie, und mit ihrem Herzen fluchen sie" (Ps. 62, 5).

[143]) Im A. T. sind „Brüder" die Stammesgenossen und die einzelnen Stämme unter einander (Ps. 133, 1); sie heißen so in ihrer gemeinsamen Abkunft von Abraham, dem Vater, oder von Israel (Jes. 43, 27; 63, 16). Aber gerade in dieser letzteren Stelle geht der Prophet höher, ja, zum Höchsten; Gott ist der Vater: „du bist unser Vater: denn Abraham — er kennt uns nicht, und Israel weiß nichts von uns: du, Jehova, bist unser Vater, unser Erlöser von Alters her ist dein Name" (vgl. auch 64, 7); derselbe Prophet nennt aber sogar kraft der allgemeinen Abstammung der Menschen von Gott die Heiden „Brüder" der Israeliten (66, 20). Die Pflicht der Bruderliebe legt in diesem Sinne und aus diesem Grunde Maleachi dem Volke Gottes eindringlich an's Herz: „haben wir nicht Einen Vater Alle? hat uns nicht Ein Gott geschaffen? — warum handeln wir treulos, der Eine gegen seinen Bruder, zu entweihen den Bund unsrer Väter?" Die Stammesgenossen sind aber vor allem Glaubensgenossen und deshalb heißen sie in der vorzüglichsten Bedeutung „Brüder", welche die Gemeinde der Heiligen (Ps. 16, 3) bilden. Vgl. besonders Ps. 22, 33: „ich will erzählen deinen Namen meinen Brüdern, inmitten der Gemeinde will ich dich loben".

[144]) Auch dem A. T. fehlt es nicht an den innigsten Ausdrücken für diese zärtliche Liebe, welche besonders in die רַחֲמִים die „Eingeweide“ gesetzt wird und dann so am häufigsten als „Barmherzigkeit“ erscheint. Die sich auf das Stärkste regende Bruderliebe Josephs wird Gen. 43, 30 so beschrieben: „es brannten (נִכְמְרוּ) seine Eingeweide gegen seinen Bruder“. David beginnt sein Lied (Ps. 18) mit den Worten: „herzlich lieb hab' ich dich Herr, meine Stärke“. Wollte man das *φιλόστοργος* hebräisch wiedergeben, so eignet sich dafür am besten חָסִיד, der, welcher von der gütigen, freundlichen Liebe (חֶסֶד) erfüllt ist, der die Gottesliebe d. i. die Liebe, wie sie Gott hat (2. Sam. 9, 3), in sich trägt und übt (Ps. 18, 26); daher werden auch die „Frommen“ im Lande חֲסִידִים genannt, weil ohne diese Liebe die Frömmigkeit keine echte und erprobte ist. Vgl. Ps. 12, 2, wo der חָסִיד den אֱמוּנִים den „Festen und Treuen“ parallel steht. Am schönsten duftet diese Liebe in der Freundschaft, und nirgends im A. T. lieblicher als in dem Verhältnisse Davids und Jonathans; über die Bezeichnung desselben geht kein anderes Wort hinaus: „die Seele Jonathans war gekettet an die Seele Davids, und es liebte ihn Jonathan wie seine eigene Seele (1. Sam. 18, 1. 2)“.

[145]) Welche hohe Bedeutung das Alte Testament dem Gebete, in welchem die Wahrheit aller religiösen Gefühle und Gedanken ihren nothwendigen Ausdruck und ihre sicherste Probe findet, beilegt, bedarf keiner Ausführung; der ganze Psalter giebt davon Zeugniß. Treffend und sehr geistigrein ist der Hauptname für Gebet, תְּפִלָּה, insofern, etymologisch betrachtet, darin der Sinn liegt, daß der Fromme seine Sache dem allweisen und allgütigen Gott zur richterlichen Entscheidung vorlegt. Der allgemeinste Ausdruck für „beten“ ist קָרָא בְּשֵׁם יְהוָֹה „den Namen des Herrn anrufen“.

Der Gläubige soll Gott suchen, בִּקֵּשׁ, דָּרַשׁ, was unzählige Male vorkömmt, und er wird ihn finden; er soll ihn rufen, und er wird ihm antworten. — Ebenso versteht sich's von selbst, daß überall der Glaube an die specielle Gebetserhörung vorausgesetzt und geschichtlich gelehrt wird; es wird dann Gott Reue beigelegt (Ex. 32, 14). Hier legt Moses Fürbitte ein für sein Volk (vgl. הִפְגִּיעַ), die wir dann auch besonders häufig bei den Propheten finden; eine der herrlichsten Jes. 63, 7 u. fl. Ueber das „Anhalten im Gebete ohne Unterlaß" einige der stärksten Beispiele Jes. 62, 1 „um Zions willen werd' ich nicht schweigen und um Jerusalems willen nicht rasten", und Ps. 77, 2—4.

[146]) Die Pflicht der Wohlthätigkeit wird im A. T. auf das Eindringlichste eingeschärft und die dahin gehörigen Gebote nehmen den weitesten Raum ein. Ihr Princip ist schon die allgemeine Menschenliebe; sie wird begründet durch die Hinweisung auf die *κοινωνία* an dem gemeinsamen „Fleische". So sagt der Prophet: „vor deinem Fleische verbirg dich nicht (Jes. 58, 7)", womit er gewiß nicht bloß an die allgemeine Brüderschaft der Abstammung, sondern auch an die allen Menschen gleiche natürliche Schwäche und ihre deshalb gegenseitige Hülfsbedürftigkeit und erforderliche Hülfsleistung erinnern will. Er setzt aber nicht allein die Unterstützung der leiblichen Noth, die Speisung des Hungrigen, die Kleidung des Nackten, die schützende Aufnahme der Verfolgten und flüchtig Umherirrenden, höher als Fasten und jede Casteiung (V. 5 u. ff.), wobei er noch besonders hervorhebt, daß es nicht genug sey, vom Ueberflusse zu geben, sondern daß man auch die eigene Lust dem Hungrigen opfern müsse; sondern er vergißt auch nicht, die geistige Fürsorge für die Elenden an das Herz zu legen, sie frei zu machen vom Joche des Frevels und der Sünde. An die Ausübung sol-

cher Menschenliebe wird der höchste Lohn von Gott geknüpft: „dann wird dein Licht aufgehen in der Dunkelheit, und deine Finsterniß wird wie der Mittag werden (V. 10 u. ff.)“, aber auch schon auf die unmittelbare, innere Beseligung durch dieselbe hingewiesen. Spr. 19, 22 heißt es: „des Menschen Lust ist seine Milde, und glücklicher der Arme, als der Lügner“. Der Weise preißt hier die Seligkeit des Gebens, während er auf der andern Seite die Unseligkeit des geizigen Reichen zeigt, so daß der Arme glücklicher, als er, genannt werden kann. Es ist auffallend, aber schön, daß an die Stelle der Reichen der אִישׁ כָּזָב der „Mann der Lüge“ gesetzt wird, insofern der, welcher seinen Ueberfluß vor dem Armen verleugnet, eine arge Treulosigkeit und Lüge begeht. Wir finden überhaupt eine Menge von Sprüchen über die Tugend und das Glück der Wohlthätigkeit (z. B. 3, 27; 10, 2; 11, 4; 19, 17; 22, 9; 28, 27), aber auch in den Psalmen (z. B. Ps. 112, 9), bei Hiob (31, 16—20) und im Pred. Sal., wo besonders Kap. 11, 1 auf sehr sinnreiche Weise der zukünftige Gewinn bei dem in der Gegenwart scheinbar stattfindenden Verlust des Gebers gelehrt wird: „wirf dein Brod auf die Wasserfläche, nach langer Zeit wirst du es wiederfinden“.

[147]) Das älteste Beispiel außerordentlicher Gastfreundschaft finden wir in der Geschichte Loths Gen. 19, 8; vgl. auch Richt. 19, 24. Hiob durfte sich derselben mit den Worten rühmen: „auf der Straße durfte nicht der Fremdling übernachten, meine Thüren öffnet’ ich dem Wege“ d. i. allen ohne Unterschied des Weges Einherziehenden (31, 32).

[148]) Das *διώκω* ist ganz das hebr. רָדַף z. B. Spr. 15, 9; Hos. 6, 3; Jes. 51, 1 רֹדְפֵי צֶדֶק.

[149]) Die Feindesliebe fehlt keinesweges im A. T. „Wenn dein Hasser hungrig ist, so speise ihn mit Brod, und wenn

er durstet, tränke ihn mit Wasser (Spr. 25, 21)". Man setzt freilich solch' einem hohen Gebote die vielen Feindespsalmen entgegen, bedenkt aber dabei nicht das Wort des Sängers: „sollt' ich deine Hasser, Herr, nicht hassen, und an denen, die sich auflehnen wider dich, nicht Abscheu haben? (Ps. 139, 21). — Hiob sagt von sich aus: „hätt' ich mich bei meines Feindes Untergang gefreut, und frohlockt, weil Unglück ihn betroffen, — und ich erlaubte meinem Munde nicht, sich zu versündigen, zu fordern durch Verwünschung seine Seele — ja, dann hätt' ich das große Volksgetümmel fürchten, der Stämme Hohn mich niederschlagen, und ich verstummt nicht aus der Thür' mehr gehen mögen! (31, 29 u. ff.). So gebietet auch ein anderer Weiser: „beim Fallen deines Feindes freu dich nicht und bei seinem Sturze frohlocke nicht dein Herz, auf daß Jehova es nicht sehe und es ihm misfalle, und er nicht seinen Zorn von ihm abwende (Spr. 24, 17)".

[150]) Hieher gehört einer der kürzesten und schönsten Psalmen: „Herr, es steht nicht hoch mein Sinn, nicht stolz sind meine Augen, ich geh' nicht um mit großen Dingen, und mit solchen, die mir zu wunderbar. Ja, ich hab' geebnet und geschweiget meine Seele; dem Entwöhnten gleich an seiner Mutter, dem Entwöhnten gleich an mir ist meine Seele" (Ps. 131).

[151]) Dieses Gebot hat auf die rührendste Weise David erfüllt, als er, der von Saul Verfolgte, des in einer Höhle wehrlos schlafenden Königs verschonte, obschon seine Begleiter ihn mit den Worten reizten: „siehe! das ist der Tag, wovon Jehova zu dir gesprochen: siehe! ich gebe deinen Feind in deine Hand; thue ihm jetzt, wie es dir gefällt". Aber David that weiter nichts, als daß er den Zipfel vom Oberkleide Sauls heimlich abschnitt; und selbst darüber „schlug

ihm hernach sein Herz". Als Saul erwacht die Höhle verlassen und Davids Stimme in den Worten erkannt, die er ihm nachrief: „Jehova sey Richter zwischen mir und dir, und räche mich an dir, aber meine Hand lege ich nicht an dich" brach er ob dieser Großmuth in Thränen aus und sprach: „du bist gerechter, als ich: denn du hast mir Gutes erwiesen, ich aber habe dir Böses erwiesen (1 Sam. 24, 1—23)".

[152]) Wir gedenken hier nur des einen Spruches: „Verstand des Menschen ist, langmüthig seyn, und seine Zier, Vergehung übersehen (Spr. 19, 11)"; ebenso 10, 12: „Haß regt Hader an, aber alle Vergehungen deckt die Liebe zu", und: „Schadenfreude in dem Herzen derer, welche Zwietracht schmieden, aber wahre Freude ist bei denen, die zum Frieden rathen (12, 20)".

[153]) Dieses nicht immer richtig verstandene Sprüchwort findet sich auch in derselben Verbindung Spr. 25, 22: „du wirst glühende Kohlen sammeln auf sein Haupt und Jehova wird es dir vergelten". Es kömmt bei diesem bildlichen Ausdrucke gewiß nicht auf das „Brennen", sondern auf die „glühende Erröthung" an, wodurch sich der höchste Grad der Beschämung zu erkennen giebt, wie denn auch das verb. חָפֵר 1) roth werden, und 2) sich schämen heißt. Ein Haupt, auf welches feurige Kohlen gesammelt sind, bietet das sinnlich-lebendigste Bild stärksten Erglühens dar, so daß es etwa einem mit Feuerkohlen angefüllten Topfe (אָח) zu vergleichen sey, der im Morgenlande die Stelle des Ofens in den Zimmern vertritt. Wenigstens scheint unsere sprüchwörtliche Redeweise daher genommen zu seyn; analog wäre dann: (für פָּרוּר) כָּל־פָּנִים קִבְּצוּ פָּארוּר „alle Gesichter sammeln sich einen Topf" d. i. sie erglühen. Vgl. Joel 2, 6; Nah. 2, 11 mit Jes. 13, 8.

[154]) Der Prediger Salomo warnt besonders stark und

häufig vor Empörung gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit; man soll sich gegen den König nicht auflehnen, selbst wenn er sich Ungerechtigkeit zu Schulden kommen läßt. „Ich sage: des Königs Wort bewahre, und ob des Eides bei Gott; übereile dich nicht, von seinem Antlitz wegzugehen, beharre nicht bei bösem Wort (nämlich sich gegen ihn zu empören): denn Alles, was er will, kann er vollziehen; weil das Wort des Königs mächtig, wer darf da zu ihm sagen: „was machst du?" — (8, 2—4). Er verweist den durch die Gewalt Beeinträchtigten an das göttliche Gericht, das über den ungerechten Herrscher sicher ergehen wird. „Wer beobachtet das Gebot, kennt nicht das böse Wort, aber Zeit und Gericht kennt das Herz des Weisen: denn über jedes kömmt Zeit und Gericht: denn das Böse des Menschen lastet schwer auf ihm (5. 6). Oder: „wenn du Bedrückung des Armen und Beraubung des Rechts und der Gerechtigkeit siehst in der Landschaft, entsetze dich nicht darüber: denn ein Höherer ist über dem Hohen, der Wache hält, und ein Höchster über ihnen: Gewinn für ein Land bleibt bei alle dem ein König, dem Felde, das bebauet wird (5, 8. 9)". Auch in den Sprüchen Salomos wird es vorzüglich zur Weisheit gerechnet, sich der Hoheit des Königs zu unterwerfen (14; 28; 16, 10 u. ff.; 19, 12; 20, 2; 21, 1). Der Vorzug der Einherrschaft wird namentlich gepriesen: „wenn sich das Land empört, giebt's viele Fürsten, doch sind die Menschen klug und Recht erkennend, so herrschet Einer lange (28, 2)".

155) Vgl. Lev. 19, 18 zu verbinden mit Deut. 6, 5; 11, 13; die Gottesliebe und Nächstenliebe sind untrennbar.

156) Der Gegensatz von Licht und Finsterniß im ethischen Sinne ist im A. T. ein durchgreifender. Die ärgsten Frevler werden מֹרְדֵי אוֹר genannt d. i. solche, die sich „gegen das Licht empören" (Hi. 24, 13); im Folgenden schildert der

Dichter vortrefflich das Wesen derjenigen, welche ihre Werke im Finstern treiben, und V. 16 sagt er in einem schönen Doppelsinne von den Mördern, Dieben, Ehebrechern, deren Tag wirklich die Nacht ist: „sie kennen nicht das Licht.“ Im entschiedensten Gegentheile ruft der Prophet: „auf! laßt uns im Lichte Gottes wandeln!“ (Jes. 2, 4.)

157) Die Propheten eifern besonders stark gegen die Schwelgerei. Wir erinnern hier etwa nur an Jes. 5, 11 u. 12: „Wehe denen, die am Morgen früh aufstehen und berauschendem Getränk nachjagen, die spät am Abend sitzen, daß sie der Wein durchglühe; da giebts Cithern und Harfen, Pauken und Flöten, und Wein ist ihr Gelag, aber die That Jehovas sehen sie nicht, und auf das Werk seiner Hände achten sie nicht.“

158) Hier liegt der Cardinalpunkt der alttestamentlichen und neutestamentlichen Sittenlehre. Die erstere bringt es immer nur zu einzelnen, wenn auch noch so hohen und reinen, Vorschriften, Ermahnungen und Sprüchen; sie kann auch wohl Vorbilder aufstellen, z. B. Abraham als Vater und Muster des Glaubens und Vertrauens (Jes. 51, 2), aber es kann nie gesagt werden: „ziehet an den Abraham, oder Moses.“

159) Im A. T. darf das Nasiräat (Num. 6) durchaus nicht mit Vorstellungen von trübseliger Ascese und Casteiung vermengt werden. Der נָזִיר d. i. der Geweihete übernimmt zwar auf eine bestimmte, nicht lebenslängliche Zeit, nach deren Ablauf er vorgeschriebene Opfer bringen muß, das Gelübde der Absonderung von Verunreinigung, um sich Jehova zu heiligen, aber wenn er sich des Weines, sogar der Trauben, und jedes berauschenden Getränkes enthalten, dabei sein Haar lang wachsen lassen soll, so ist von Vermeidung sonstiger Genüsse, vom Fasten, der Abschließung aus der Gesellschaft u. dgl. gar nicht die Rede. Es scheint

sogar, daß diese gesetzliche Einrichtung den Zweck gehabt habe, die Israeliten vor ascetischen Verirrungen und willkürlichen Casteiungen zu bewahren. Die Propheten, wie sie überhaupt gegen alles Aeußere als ein Aeußerliches eifern, halten nichts auf dergleichen Dinge. Jeremia z. B. in einer scharfen Strafrede an Schallum, den Sohn des Königs Josia, worin er ihm den Vater als Muster vor Augen stellt, sagt: „dein Vater — hat er nicht gegessen und getrunken, und Recht und Gerechtigkeit geübt? — Da ging es ihm wohl!" So auch die schon oben angeführte Stelle Jes. 58, 3 u. fl., wo es unter anderem heißt: „ist das ein Fasten, wie ich es liebe, ein Tag, wo sich der Mensch casteit, gleich der Binse hängen läßt sein Haupt und sich auf Sack und Asche bettet? (5.)" Merkwürdig ist hier eine oft misverstandene Lehre des Predigers, die offenbar gegen solche Selbstpeinigungen gerichtet ist: „ein Frommer geht zu Grunde durch seine Frömmigkeit, ein Böser lebet lang durch seine Bosheit. Sey nicht zu fromm, und mache dich nicht übermäßig weise: warum willst du dich selbst verwüsten? — Sey nicht zu böse, und sei kein Thor: warum willst du sterben vor deiner Zeit? — Gut ist's, daß du das Eine hältst, und auch vom Andern nicht abläßest deine Hand: denn wer Gott fürchtet, kann's mit beidem halten (7, 15—18)." Er bedient sich in seinen Entgegensetzungen absichtlich schroffer Bezeichnungen und Ausdrücke, die wir in der Uebersetzung nicht haben mildern wollen, die aber erst aus dem Geiste des Ganzen in das gehörige Maß zu bringen sind. Der Grundsinn kann nicht zweifelhaft seyn: der Weise predigt gegen die Verkehrtheit einer Frömmigkeit, welche in der Ausrottung der Sinnlichkeit, die doch der Geist vergeistigen soll, ihr Gott wohlgefälliges Wesen und Werk sucht.

160) Es ist bemerkenswerth, daß, obschon der Zweifel auch im A. T. zur Befestigung und Bewährung des Glau-

bens seine Macht ausübt, wie insbesondere das Buch Hiob, der Prediger Salomo und selbst mehrere Psalmen, z. B. namentlich der 73ste, beweisen, doch derselbe in keinem Einzelworte ausgeprägt ist. Das verb. יֵאֵשׁ kömmt im Pi. nur ein Mal in der Bedeutung verzweifeln, „das Herz der Verzweiflung hingeben“ (Pred. 2, 20) vor, während wir es noch bisweilen im Niph. für „desperatum est“ „es ist vorbei,“ wenn jemand zu etwas ganz den Muth verloren hat, finden (Jes. 57, 10; Jer. 2, 25 u. s. w.).

[161]) Das *προςλαμβάνομαι* entspricht genau in diesem Sinne dem hebr. לָקַח, in die Gemeinschaft einen aufnehmen, z. B. Jes. 14, 2: „es nahmen sie (die Fremdlinge) die Stämme an לְקָחוּם“.

[162]) Vgl. Jes. 45, 23. Nach dem Urtexte lauten die Worte: „Bei mir schwör' ich, es geht aus meinem Munde Recht hervor, das Wort, und es kehrt nicht zurück: mir soll sich beugen jedes Knie, schwören jede Zunge.“ Es bedarf kaum der Bemerkung, daß hier Jehova und nicht sein Gesalbter redet. Auffallend ist, daß der Apostel bei der Beschränkung der Verheißung auf die dereinstige allgemeine Anerkennung des wahren Gottes auf sein Gericht gerade das ihm dienliche יָצָא מִפִּי צְדָקָה ausgelassen.

[163]) Die Stelle ist aus Ps. 69, 10 genommen, einem Liede, das gewiß nicht, wie die Ueberschrift will, auf David zurückzuführen ist, sondern sicher unter den Drangsalen des Exils entstanden (vgl. V. 36). Der schwer Leidende, von den Feinden verhöhnt, macht die Schmach seines Gottes zu seiner eigenen: „der Eifer für dein Haus verzehret mich, und die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen.“ Schon oben 11, 9 hat der Apostel diesen Psalm besonders berücksichtigt. Indem er hier das, was der Leidende von sich in seinen gegenwärtigen Verhältnissen aus-

sagt, unmittelbar auf Christus überträgt, hat er die Worte aber gewiß nur messianisch benutzt, aber nicht wirklich so verstanden und im Sinne des Dichters erklären wollen: denn, da er sicher den ganzen Psalm gelesen, konnte es ihm nicht verborgen bleiben, daß V. 6, wo es heißt: „Gott, du kennst meine Thorheit, und meine Sünden sind vor dir nicht verborgen" nimmermehr dem Messias, am allerwenigsten dem sündlosen Jesus in den Mund gelegt werden dürfe. Wir sind daher vollkommen berechtigt, hier seine Erklärung der Stelle nur eine praktisch-typische Anwendung und Benutzung zunennen, worin wir ihm auch gar wohl folgen können. Es war ihm so gut bewußt, wie uns, daß die Einheit der Persönlichkeit des Redenden auf unstatthafte Weise zerstört werden müßte, wenn wir um dieses Verses willen, was auch von V. 22 gilt (vgl. von Matth. 27, 34; Marc. 15, 23; Joh. 19, 28), einen messianischen nennen wollten; er ist es weder im directen, noch vollkommen im indirecten, typischen Sinne.

[164]) Vgl. Ps. 18, 50; Deut. 32, 43; Ps. 117, 1; Jes. 11, 10. Die Stelle aus dem 18. Psalm gehört, streng genommen, nicht hieher: denn David sagt nicht, daß die Heiden dereinst Gott preißen werden, sondern daß er unter ihnen Jehova danken und seinem Namen singen wolle. Ebenso verhält sich's mit Deut. 32, 43, wo sich P. an die alexandrinische Uebersetzung gehalten, die nicht mit dem Grundtexte stimmt. Die Worte heißen: הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ, was man gewöhnlich übersetzt; „frohlocket, ihr Stämme, sein Volk;" aber גוֹיִם stehen gewiß hier nicht für die israelitischen Stämme; die dem Sinne des ganzen Verses angemessenste Uebersetzung lautet: „preißet jubelnd, ihr Heiden, sein Volk," was zur höchsten Demüthigung derselben gesagt ist. Ps. 117, 1 sind die Worte des Dichters wenigstens auch nicht in einem

weissagenden Sinne gesprochen. Aber die hohe messianische Weissagung Jes. 11, 10 durfte hier angeführt werden, nur giebt sie P. wieder nach dem Alexandriner, der sich abermals nicht genau an den Text hält. Die Stelle heißt wörtlich: „und es geschieht an jenem Tage, daß nach der Wurzel Isai's, welche dasteht zum Panier der Völker, die Heiden fragen werden.“ Der Apostel hätte für seinen Zweck, „um die Verheißungen der Väter zu bestätigen,“ noch manche andere Stellen des A. T. und zwar sogar passendere anführen können. Die schönsten finden sich Jes. 60 in der Weissagung des neuen Jerusalem, nach der die Heiden durch die Tag und Nacht geöffneten Thore hereinziehen und alle ihre Schätze in der heiligen Lichtstadt Gottes niederlegen; besonders herrlich V. 6: „Gold und Weihrauch bringen sie, und Loblieder Jehovas verkünden sie freudig.“

[165]) Vgl. Jes. 52, 15. Nach der Verbindung dieser Worte mit den unmittelbar vorhergehenden, wo der früher tief erniedrigte Knecht Gottes nun glanzvoll erhöhet werden soll, zum freudigsten Erstaunen der Heiden und ihrer Könige, muß eigentlich übersetzt werden: „denn was ihnen nicht erzählt ward, sehen sie, und was sie nicht gehört, erkennen sie.“ P. aber bezieht das אֲשֶׁר auf die Heiden: „denen nicht davon verkündet ward, die werden sehen, und die nicht gehört, die werden erkennen.“ Indessen hat er doch dem Hauptsinn nach diese Stelle sehr geschickt angezogen: denn bei seiner Verkündigung an die Heiden kam es doch vor allem darauf an, in der Kraft des selig machenden Glaubens zu zeigen, daß der gekreuzigte Jesus der auferstandene Christus sey.

[166]) In dem sinnlich-stärksten Worte *κοιλία* liegt die gröbste Selbstsucht ausgeprägt: hebr. würde בֶּטֶן dafür stehen (Ps. 17, 14).

[167]) Von dem Satan macht hier P. offenbar einen bildlichen Gebrauch. Vgl. über ihn „die Sünde“ S. 62 u. fl.

[168]) Das Ende des Briefes schließt sich schön mit dem Anfang zusammen (1, 2). Das ewige Geheimniß des ewigen Gottes von der Versöhnung und Erlösung der Welt, ist, nachdem die Bundeszeit erschienen, als Weissagung geoffenbaret, nun aber durch das Evangelium und die Predigt von Jesus Christus, in dem und durch den die Erfüllung gekommen, enthüllet. Durch das treffende *νῦν* setzt der Apostel den alten und neuen Bund als Einen; jenem gehört aber nur das *φανεροῦν* des *μυστήριον*, durch die Offenbarung der Propheten; diesem die *ἀποκάλυψις* in der Erscheinung des Messias im Fleische. Gott offenbaret sich den Propheten (נִגְלָה); „es thut der Herr Jehova nichts, ohne daß er offenbaret sein Geheimniß seinen Knechten, den Propheten (Amos 3, 7) (גָּלָה סוֹדוֹ);“ sie empfangen es theils als ein von ihm durch sie geredetes Wort (נְאֻם יְהוָֹה, דָּבָר), theils als ein Gesicht (חָזוֹן, מַרְאֶה, רֳאִי, גְּלוּי עֵינַיִם, Num. 22, 31; 24, 4. 16), im Wachen oder im Traum (חֲלוֹם), theils durch ein Zeichen (אוֹת), und sie verkünden dann, offenbaren dieses ihnen so mitgetheilte Geheimniß (Jer. 33, 6). Der Apostel ist kein Prophet, sondern eben ein Gesandter Jesu Christi, der sich ihm geoffenbaret in seiner Erscheinung, ein Zeuge der persönlichen Enthüllung des ewigen, nun in die Zeit wirklich eingetretenen Geheimnisses, und ein Prediger zum Gehorsam an diesen zunächst in Israel objectiv gewordenen Glauben für die Heiden.

Druckfehler.

Seite 45. Zeile 10 unten lies: *ἐνεδυναμώθη τῇ*
„ 45. — 9 unten: *δόξαν*
„ 175. — 12 oben statt: mit, lies: nicht
„ 181. — 20 oben statt: den, lies: der
„ 253. — 4 unten lies: im Finstern.

(Druck von W. Plötz in Halle.)

Umbreit, Friedrich Wilhelm Carl,

Der Brief an die Römer auf dem Grund des Alten Testamentes

Gotha 1856